٦

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ
محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ
محمد جواد الفاضل اللنكراني دام ظله

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه

کاتب:

محمدحسین یوسفی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ المجلد ۶

اشارهٔ

نام کتاب: اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ

نویسنده: یوسفی گنابادی، محمد حسین

موضوع: فقه

زبان: عربی

تعداد جلد: ۶

ناشر: مرکز فقه الائمه الاطهار(ع)

مکان چاپ: قم

سال چاپ: ۱۳۸۸ ه. ش

نوبت چاپ: اول

الجزء السادس

الاستصحاب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۷

فی الاستصحاب

البحث حول تعریفه

اشارهٔ

قد عرّف الاستصحاب بتعاریف لا- یخلو شیء منها من الإشکال، بل فی بعضها تهافت وتناقض، وقبل الشروع فی البحث لابدّ من تحقیق حقیقهٔ الاستصحاب وموقعیّته، فنقول:

یحتمل بحسب التصوّر فی حقیقهٔ الاستصحاب أربعهٔ امور:

الأوّل: أن یکون أصلًا عملیّاً مجعولًا للشاکّ الذی هو عالم بالحالهٔ السابقهٔ، کما أنّ أصالهٔ الحلّیّهٔ والطهارهٔ أصلان مجعولان للشاکّ الذی هو جاهل بالحالهٔ السابقهٔ، وعلی هذا یحتمل أن یکون أصلًا شرعیّاً کأصالهٔ الطهارهٔ والحلّیّهٔ، ویحتمل أن یکون أصلًا عقلائیّاً کأصالهٔ عدم النقل[۱] من غیر ردع شرعاً.

الثانی: أن یکون طریقاً إلی الواقع، وعلی هذا یحتمل أن یکون طریقاً شرعیّاً، کخبر الثقهٔ بناءً علی اعتباره شرعاً، ویحتمل أن یکون طریقاً عقلائیّاً أمضاه الشارع، کخبر الثقهٔ بناءً علی اعتباره من طریق بناء العقلاء، کما هو الحقّ، ومرَّ تحقیقه فی مبحث حجّیّهٔ الخبر الواحد.

الثالث: أن یکون وظیفهً مقرّرهً للشاکّ، لکن لأجل التحفّظ علی الواقع، کأصالهٔ الاحتیاط فی الشبههٔ البدویّهٔ الحکمیّهٔ علی مذهب الأخباریّین، فإنّهم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۸

قالوا بوجوب الاحتياط فيها للتحفظ على الواقع، فإنّ الشاكّ فى طهارة ثوبه الذى كان نجساً لو استصحب النجاسة واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع قطعاً، كما أنّ الشاكّ فى حرمة شرب التتن لو احتاط واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع.

لكن يشكل هذا الاحتمال بأنّ استصحاب الطهارة ونحوه لا يكون تحفّظاً على الواقع لو كان نجساً واقعاً.

الرابع: أن يكون دليلًا عقليّاً من العقليّات غير المستقلّة، أى التى تنتهى إلى الحكم الشرعى لا ـ بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمة شرعيّة، كالحكم بالملازمة بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فالعقل – بناءً على كون الاستصحاب دليلًا عقليّاً – يحكم بالملازمة بين وجوب صلاة الجمعة مثلًا شرعاً فى زمن الحضور وبين وجوبها كذلك فى زمن الغيبة.

فعلى الأوّل نبحث فى باب الاستصحاب فى كونه أصلًا عمليّاً ووظيفة مقرّرة للشاكّ فى شىء العالم بحالته السابقة، وعلى الثانى نبحث فى حجّيّته بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع، وعلى الثالث نبحث فيها بعنوان كونه أصلًا عمليّاً للشاكّ ووظيفةً مقرّرةً له لأجل التحفّظ على الواقع، وعلى الرابع نبحث فى أنّ العقل هل يحكم بالملازمة بين ثبوت الحكم فى الحالة السابقة وبقائه فى الحالة اللاحقة أم لا؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تعريف الاستصحاب يختلف حسب اختلاف هذه الاحتمالات الأربع، ولا يمكن أن يعرّف بتعريف واحد ملائم لكلّها.

قال الشيخ رحمه الله فى الرسائل: عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها وأخصرها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹

«إبقاء ما كان»[۲].

أقول: هذا التعريف يناسب القول بكونه أصلًا عمليّاً، سواء كان بمعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، أو بمعنى إبقاء المكلّف ما كان فى مقام العمل.

وأمّا على القول بكونه طريقاً إلى الواقع فلا يصحّ هذا التعريف، لأنّ حكم الشارع ببقاء ما كان نظير حكمه بوجوب تصديق العادل فى باب حجّيّة خبر الواحد، فكما أنّ حكمه بوجوب التصديق هناك لا يكون طريقاً إلى الواقع[۳] كذلك حكمه ببقاء ما كان هاهنا أيضاً لا ـ يكون طريقاً إليه، والإبقاء العملى الذى هو وظيفة المكلّف يكون نظير عمله بالخبر الواحد، فكما أنّ العمل بقول العادل فى مسألة حجّيّة الخبر الواحد لا يكون طريقاً فالإبقاء العملى هاهنا أيضاً لا يكون كذلك، فلا يصحّ تعريف الاستصحاب – بناءً على كونه أمارة على الواقع – ب «إبقاء ما كان» سواء فسّر بحكم الشارع بالبقاء أو بإبقاء المكلّف عملًا، لعدم كون واحد منهما طريقاً إلى الواقع.

فلابدّ من تعريفه – بناءً على كونه أمارةً – ب «اليقين الملحوق بالشكّ»[۴] أو «كون الشىء فى السابق»[۵]، لأنّهما يفيدان الظنّ ويكشفان عن الواقع، كما أنّ الخبر الواحد يكشف عنه، لإفادته الظنّ.

وأمّا على القول بكونه أصلًا لأجل التحفّظ على الواقع فلابدّ من تعريفه ب «الشكّ المسبوق باليقين»، لأنّ هذا الشكّ حجّة على المكلّف ومنجّز للواقع عليه بناءً على هذا الاحتمال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰

وأمّا على القول بكونه حكماً عقليّاً غير مستقلّ فالاستصحاب هو «الملازمة بين كون الشىء سابقاً وكونه لاحقاً»، لأنّها هى ما حكم به العقل بناءً على هذا الاحتمال.

والشاهد على عدم إمكان تعريف واحد له جامع لجميع الأقوال والاحتمالات أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً قال فى حاشيته على الفرائد: لا ـ يخفى أنّ حقيقة الاستصحاب وماهيّته يختلف بسبب اختلاف وجه حجّيّته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار[۶] كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، وإن كان من باب الظنّ كان عبارة عن ظنّ خاصّ به، وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملًا تعبّداً كان عبارةً عن التزام العقلاء به فى مقام العمل، ولا يخفى مخالفة كلّ واحد منها مع الآخر بمثابة لا يكاد أن يحويها جامع عبارة خالية عن فساد استعمال اللفظ فى معنيين بلا تعسّف وركاكة[۷]، إنتهى.

وهذا الكلام وإن كان بعض فقراته محلّ إشكال يظهر ممّا سبق منّا آنفاً إلّا أنّه شاهد على موافقة المحقّق الخراسانى رحمه الله إيّانا فى عدم إمكان تعريف جامع لجميع الأقوال والاحتمالات فى الاستصحاب.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصارى رحمه الله

ثمّ إنّ للشيخ الأعظم رحمه الله هاهنا مطالب غير تامّة، لورود الإشكال على بعضها فى نفسه، وعلى بعضها الآخر بملاحظة الجمع بينه وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱

كلام آخر له رحمه الله:

الأوّل: أنّه رحمه الله جعل النزاع الواقع بين الاصوليّين فى حجّيّة الاستصحاب[۸]، مع أنّه لا يمكن الجمع بينه وبين تعريفه ب «إبقاء ما كان» الذى جعله أسدّ التعاريف[۹]، سواء كان الإبقاء بمعنى عمل المكلّف على طبق ما كان أو بمعنى الحكم بالبقاء.

أمّا الأوّل: فلأنّ البحث عن حجّيّة عمل المكلّف غير معقول.

وأمّا الثانى: فلوضوح عدم كون النزاع فى باب الاستصحاب فى حجّيّة حكم الشارع ببقاء ما كان، فإنّه لو حكم به لما شكّ فى حجّيّته أحد، وهكذا لا يكون النزاع هاهنا فى حجّيّة حكم العقل بالبقاء.

وبالجملة: بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وجعل النزاع فى حجّيّته تهافت وتناقض، سواء فسّرنا الإبقاء بالإبقاء العملى من المكلّف أو بحكم الشارع أو العقل بالبقاء.

نعم، لو قلنا بكونه أمارة إلى الواقع وعرّفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ»، أو قلنا بكونه أصلًا للتحفّظ عليه وعرّفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» فلا بأس حينئذٍ بجعل البحث فى حجّيّته، لأنّ معنى الحجّيّة- كما قلنا كراراً- هو المنجّزيّة فى صورة الإصابة والمعذّريّة فى صورة الخطأ، ولا مانع من أن يقع النزاع فى أنّ «اليقين الملحوق بالشكّ» هل هو منجّز ومعذّر فى زمن الشكّ أم لا؟ وأيضاً لا مانع من أن يقع النزاع فى أنّ مجرّد «الاحتمال المسبوق باليقين» هل هو منجّز أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲

والنزاع الأوّل يكون كالنزاع فى حجّيّة الخبر الواحد، والثانى كالنزاع فى حجّيّة الشكّ فى الشبهات البدويّة الذى قال الأخباريّون بحجّيّته ووجوب الاحتياط، وقال الاصوليّون بعدمها وجريان البراءة.

الثانى: أنّه رحمه الله ذهب إلى كون الاستصحاب مسألة اصوليّة.

ولا يمكن أيضاً الجمع بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وبين جعله من المسائل الاصوليّة لو فسّرنا الإبقاء بالجرى العملى من المكلّف على طبق ما كان، لأنّ الضابط فى كون مسألة اصوليّة أن يجعل نتيجتها كبرى قياس يستنبط منه حكم شرعى، وعمل المكلّف على طبق الحالة السابقة لا دخل له فى تشكيل القياس لاستنباط الحكم أصلًا.

نعم، لو فسّرنا الإبقاء بحكم الشارع بالبقاء يكون الاستصحاب مسألة اصوليّة، لإمكان تشكيل القياس حينئذٍ، بأن نقول: «بقاء وجوب صلاة الجمعة فى زمن الغيبة مشكوك فيه، والشارع حكم ببقاء ما كان» فينتج أنّ صلاة الجمعة فى زمن الغيبة واجبة.

كما أنّا لو جعلناه أمارةً وعرّفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ» أو جعلناه أصلًا للتحفّظ على الواقع وعرّفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» يكون مسألة اصوليّة، لكون البحث عن حجّيّته على الأوّل نظير البحث عن حجّيّة الخبر الواحد، وعلى الثانى نظير البحث عن حجّيّة الشكّ فى الشبهات البدويّة الذى ذهب الأخباريّون إلى حجّيّته ووجوب الاحتياط، والاصوليّون إلى عدم حجّيّته وجريان البراءة.

والفرق بين المسألة الاصوليّة والفقهيّة أنّ الاولى لا تكون هدفاً للمجتهد، بل هى آلة لاستنباط الحكم الشرعى، وأمّا الثانية فهى غرض نهائى له،

وبعبارة أخصر: القاعدة الاصولیّة «ما به[۱۰] ینظر» والقاعدة الفقهیّة «ما فیه ینظر».

إجراء المسائل الاصولیّة یختصّ بالمجتهد

الثالث: قال رحمه الله: إنّ من مختصّات المسألة الاصولیّة أن یکون إجرائها فی مواردها مختصّاً بالمجتهد، وأن لا یکون للمقلّد حظّ فیه، فالاستصحاب مثلًا مسألة اصولیّة، لأنّ العامّی لا یتمکّن من إجرائه فی مورده، لأنّ موضوعه الشکّ فی الحکم الواقعی، وهو لا یتمکّن من تشخیص موارد الشکّ، لأنّا لا نرید منه الشکّ مطلقاً، بل الشکّ بعد الفحص الذی هو موضوع الاستصحاب، وحیث إنّ العامّی لا یقدر علی الفحص، فلا یتمکّن من تشخیص موارد الشکّ المعتبر فی موضوع الاستصحاب، فلا یتمکّن من إجرائه فی موارده[۱۱]. هذا حاصل ما أفاده فی هذه المسألة.

وفیه: أنّ إجراء کثیر من المسائل الفقهیّة والقواعد الفرعیّة فی مواردها أیضاً یختصّ بالمجتهد، کقاعدة «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، فإنّها قاعدة فرعیّة دالّة علی أنّ کلّ معاملة یضمن بصحیحها یضمن بفاسدها، ومع ذلک لا یتمکّن من إجرائها إلّاالمجتهد، لعدم قدرة العامّی علی تشخیص مصادیق «ما یضمن بصحیحه» کی یتمکّن من الحکم بضمان فاسده، فإنّه لا یطّلع علی أنّ البیع مثلًا هل یضمن بصحیحه أم لا؟ بل تشخیص بعض مصادیقه صعب علی المجتهد فضلًا عن المقلّد، کالبیع بلا ثمن والإجارة بلا اجرة، فإنّ الاطّلاع علی

أنّهما هل هما من مصادیق القاعدة أم لا مشکل جدّاً، وهکذا تشخیص أنّها هل هی مختصّة بالاجرة ومنفعة العین المستأجرة أو تعمّ نفس العین المستأجرة أیضاً مشکل.

وقاعدة «لا ضرر» أیضاً قاعدة فقهیّة، ومع ذلک إجرائها فی مواردها یحتاج إلی الاجتهاد، ولا یکون للعامّی حظّ فیه، فجعل هذا من مختصّات المسائل الاصولیّة لا یتمّ.

هل الاستصحاب من مصادیق الأدلّة الأربعة أم لا؟

الرابع: یمکن المناقشة فیما أورده علی السیّد بحر العلوم .

کلام العلّامة بحر العلوم رحمه الله فی المقام

بیان ذلک أنّ السیّد العلّامة بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دلیلًا علی الحکم فی مورده، وجعل قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» دلیلًا علی الدلیل، نظیر آیة النبأ بالنسبة إلی خبر الثقة[۱۲].

مناقشة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی نظریّة بحر العلوم

واستشکل علیه الشیخ الأعظم رحمه الله بأنّ معنی الاستصحاب الجزئی فی المورد الخاصّ- کاستصحاب نجاسة الماء المتغیّر- لیس إلّاالحکم بثبوت النجاسة فی ذلک الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّانفس الحکم الشرعی؟ وهل الدلیل

علیه إلّاقولهم علیهم السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ»؟ وبالجملة: فلا فرق بین الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات[۱۳]، إنتهی.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فى المسألة

أقول: المناقشة فى كلام الشيخ رحمه الله تتوقّف على مقدّمة:

وهى أنّا لو قلنا بأنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة فالاستصحاب داخل فى أىّ منها؟ هل هو من مصاديق الكتاب أو السنّة أو العقل أو الإجماع؟

اعلم أنّ الاصولى بما هو اصولى لا يبحث عن السنّة مطلقاً، بل يبحث عنها بما هى دليل على الحكم الشرعى، وهكذا البحث عن الأدلّة الثلاثة الاخر، فظواهر الكتاب مثلًا وإن كانت حجّية فى غير آيات الأحكام أيضاً، إلّاأنّ حجّية ظواهره بالنسبة إلى هذه الطائفة من الآيات لا تكون محطّ نظر الاصولى بما هو اصولى، لعدم كونها دليلًا على الحكم الشرعى، والعقل الذى يبحث عنه فى علم الاصول أيضاً هو العقل الذى يكون دليلًا على الحكم الشرعى، وأمّا العقل الدالّ على أنّ مضروب الاثنين فى الاثنين يساوى الأربعة لا يكون محطّ نظر الاصولى بما هو اصولى، وهكذا السنّة والإجماع.

وعلى هذا فلا يكون الاستصحاب من الأدلّة الأربعة، وذلك لأنّ الدليل على اعتباره إن كان هو الأخبار- كما هى العمدة فى الباب- فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا يكون دليلًا على الحكم الشرعى، بل هو الدليل على الدليل، لأنّ وجوب صلاة الجمعة فى زمن الغيبة مثلًا لا يكون مدلولًا للخبر

بلا واسطة، بل الدالّ عليه هو الاستصحاب، والخبر هو الدليل على اعتبار الاستصحاب، كما أنّ الخبر الواحد إذا دلّ على حكم وقلنا بدلالة آية النبأ على حجّيته لا تكون الآية دليلًا على الحكم، بل الدليل هو الخبر، والآية هى الدليل على اعتباره، وما نحن فيه أيضاً كذلك.

وحيث إنّ السنّة بما هى دليل على الحكم الشرعى الفرعى اخذت فى موضوع علم الاصول- كما عرفت- فليس الاستصحاب من السنّة حتّى يدخل فى الأدلّة الأربعة التى جعلها المشهور موضوع علم الاصول.

وهكذا ليس من الأدلّة الأربعة لو كان الدليل على اعتباره حكم العقل، لأنّ العقل أيضاً بما هو دليل على الحكم الشرعى اخذ موضوعاً لهذا العلم لا مطلقاً.

نعم، يمكن القول بعدم انحصار أدلّة الأحكام بالأربعة، فالاستصحاب دليل برأسه وداخل فى موضوع علم الاصول مستقلّاً، كما ذهب إليه بعض المحقّقين منهم سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى»[۱۴].

إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ الحقّ ما ذهب إليه السيّد العلّامة بحر العلوم، وظهر أيضاً إشكال قول الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ الدليل على ثبوت النجاسة فى زمن الشكّ ليس إلّاالاستصحاب الذى هو أصل ووظيفة مقرّرة للشاكّ، وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الدليل على الدليل، كما قال السيّد بحر العلوم رحمه الله.

فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

البحث حول الأقوال فى المسألة

اشارة

إذا عرفت تعريف الاستصحاب وما يتعلّق به فاعلم أنّ الاصوليّين اختلفوا فى جريان الاستصحاب وعدمه على أقوال كثيرة:

فی جریان الاستصحاب فی الحکم المستکشف بالدلیل العقلی

اشارهٔ

منها: التفصیل بین الحکم الشرعی الذی ثبت بدلیل العقل بمعونهٔ الملازمهٔ[۱۵]، وبین الحکم الشرعی الذی ثبت بغیره من الأدلّهٔ الثلاثهٔ، فیجری فی الثانی دون الأوّل.

وهذا التفصیل ما اختاره الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی فرائده، حیث قال: ولم أجد من فصّل بینهما، إلّاأنّ فی تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلی- وهو الحکم العقلی المتوصّل به إلی حکم شرعی- تأمّلًا، نظراً إلی أنّ الأحکام العقلیّهٔ کلّها مبیّنهٔ مفصّلهٔ من حیث مناط الحکم الشرعی، والشکّ فی بقاء المستصحب وعدمه لابدّ وأن یرجع إلی الشکّ فی موضوع الحکم، لأنّ الجهات المقتضیهٔ للحکم العقلی بالحسن والقبح کلّها راجعهٔ إلی

قیود فعل المکلّف الذی هو الموضوع، فالشکّ فی حکم العقل حتّی لأجل وجود الرافع لا یکون إلّاللشکّ فی موضوعه، والموضوع لابدّ أن یکون محرزاً معلوم البقاء فی الاستصحاب- کما سیجیء- ولا فرق فیما ذکرنا بین أن یکون الشکّ من جهةٔ الشکّ فی وجود الرافع، وبین أن یکون لأجل الشکّ فی استعداد الحکم، لأنّ ارتفاع الحکم العقلی لا یکون إلّابارتفاع موضوعه، فرجع الأمر بالأخرهٔ إلی تبدّل العنوان، ألا- تری أنّ العقل إذا حکم بقبح الصدق الضارّ فحکمه یرجع إلی أنّ الضارّ من حیث إنّه ضارّ حرام، ومعلوم أنّ هذه القضیّهٔ غیر قابلهٔ للاستصحاب عند الشکّ فی الضرر مع العلم بتحقّقه سابقاً، لأنّ قولنا: «المضرّ قبیح» حکم دائمی لا یحتمل ارتفاعه أبداً ولا ینفع فی إثبات القبح عند الشکّ فی بقاء الضرر، ولا یجوز أن یقال: إنّ هذا الصدق کان قبیحاً سابقاً فیستصحب قبحه، لأنّ الموضوع فی حکم العقل بالقبح لیس هذا الصدق، بل عنوان «المضرّ»، والحکم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحکام الشرعیّهٔ، فإنّه قد یحکم الشارع علی الصدق بکونه حراماً ولا یعلم أنّ المناط الحقیقی فیه باقٍ فی زمان الشکّ أو مرتفع، فیستصحب الحکم الشرعی[۱۶].

إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد نظریّهٔ الشیخ الأنصاری من قبل المحقّق النائینی رحمهما الله

واستشکل علیه المحقّق النائینی رحمه الله بأمرین بقوله:

والحقّ فساد هذا التفصیل وعدم التفاوت فی جریان الاستصحاب بذلک، فإنّ ما أفاده من لزوم کون موضوع حکم العقل مبیّناً بتمامه عنده إنّما یصحّ فیما

إذا کان حکم العقل بقبح شیء منحلّاً إلی حکمین: أحدهما: الحکم بقبحه، وثانیهما: الحکم بعدم قبح غیره، نظیر القضیّهٔ الشرطیّهٔ الدالّهٔ علی المفهوم، ومن الضروری أنّ الأمر لیس کذلک، إذ هو فرع أن یکون العقل محیطاً بتمام الجهات الواقعیّهٔ المحسّنهٔ والمقبّحهٔ، وکثیراً ما یستقلّ العقل بحسن شیء أو قبحه باعتبار کونه القدر المتیقّن فی ذلک، وإن کان یحتمل بقاء ملاک حکمه مع انتفاء بعض الخصوصیّات[۱۷] أیضاً، فإذا فرضنا الشکّ فی بقاء الحکم العقلی مع انتفاء بعض الخصوصیّات الغیر المقوّم للموضوع بنظر العرف فلا محالهٔ یشکّ فی بقاء الحکم الشرعی أیضاً ویجری الاستصحاب، لاتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ مع المشکوکهٔ.

سلّمنا أنّ موضوع حکم العقل لابدّ من کونه مبیّناً عنده بتمامه والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصیّاته، إلّاأنّ ما أفاده من ارتفاع

الحکم الشـرعی بارتفـاعه ممنوع، فـإنّ الحکم الشـرعی إنّمـا یتبع الحکم العقلی فی مقـام الاسـتکشاف والإثبـات، لا ـ فی مقـام الثبوت والواقع، فربما یکون قید له دخل فی استقلال العقل بشیء إلّاأنّه غیر دخیل فیما هو الملاک عند الشارع أصلًا، فإنّ الحکم الشرعی تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمریّهٔ، کانت مستکشـفهٔ عند العقل أو لم تکن، فإذا فرضنا ارتفاع الحکم العقلی التابع لاستکشافه الملاک الواقعی، فلا یلزم من ذلک ارتفاع الحکم الشـرعی التابع لنفس الملاک الواقعی المحتمل بقائه، لاحتمال عدم دخل تلک الخصوصـیّهٔ فیه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محالهٔ یشکّ فی بقاء الحکم الشرعی، ومع عدم کون تلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۰

الخصوصیّهٔ مقوّمهٔ للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطهٔ فی ثبوت الحکم للموضوع تکون القضیّهٔ المشکوکهٔ متّحدهٔ مع القضیّهٔ المتیقّنهٔ، فیجری الاستصحاب لا محالهٔ[۱۸]، إنتهی کلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وقـد اجیب عن الإشـکال الأوّل بـأنّ کون العقـل جازمـاً بالمناط فی الموضوع المرکّب علی سبیل الإجمال والإهمال غیر معقول، لأنّه یقطع بأنّ أیّ جزء من أجزاء الموضوع دخیل فی مناط حکمه وأیّ جزء منها لیس له دخل فیه.

أقول: العقل القاطع بـذلک هو العقل الکامل، کعقل المعصومین علیهم السـلام، وأمّا عقولنا الناقصهٔ التی نبحث فیها فقد تجزم بالمناط فی موضوع مرکّب علی سبیـل الإجمال والإهمال، فتحکم بالحسن أو القبـح فی صورهٔ اجتماع عـدّهٔ امور من باب القـدر المتیقّن، ومع ذهاب بعض الأجزاء والحیثیّات یتردّد العقل فی بقاء حکمه، لعـدم علمه بکون هذا الذاهب هل هو دخیل فی مناط حکمه أم لا؟ لعدم إحاطته بجمیع وجوه الأشـیاء وجمیع المناطات، فیستصـحب الحکم الشـرعی المسـتنبط من العقلی، فما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی الوجه الأوّل صحیح متین.

لکن یمکن المناقشـهٔ فی إشـکاله الثانی بأنّه لا یعقل ارتفاع الحکم العقلی وبقاء الحکم الشـرعی التابع له، لأنّ مقتضـی الملازمهٔ بینهما انتفـاء اللازم عنـد انتفـاء الملزوم، فلا ـ یمکن القطع بارتفـاع الملزوم – وهو الحکم العقلی – والشکّ فی ارتفاع اللازم الـذی هو الحکم الشرعی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۱

نعم، یمکن أن یکون للحکم الشـرعی ملاک أوسع من ملاک الحکم العقلی، فیکون للشارع حکم بعـد انتفاء حکم العقل، لکن هـذا حکم مستقلّ شرعی غیر تابع للحکم العقلی ولابدّ له من دلیل غیر الملازمهٔ بین حکم العقل والشرع.

وبعبـارهٔ اخری: إذا انتفی بعض خصوصـیّات الموضوع الـذی له دخـل فی حکم العقل وانتفی حکم العقل ینتفی بتبعه الحکم الشـرعی التابع له قطعاً، فلا یجری الاستصـحاب فیه ولو کان فی المورد حکم شـرعی آخر بحسب البقاء، فهو مشکوک الحدوث، فلا یکون فی المقام حکم شرعی مقطوع الحدوث ومشکوک البقاء حتّی یستصحب.

بیان ما هو الحقّ فی المسألهٔ

والتحقیق فی المقام ما أفاده سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدَّ ظلّه العالی» فی الرسائل، وهو أنّ القول بعـدم جریان استصـحاب الحکم الشـرعی المکشوف من الحکم العقلی غیر تامّ وإن قلنا بعـدم تحیّر العقل فی موضوع حکمه وعـدم تردیـده فی ملاکه فلا یخلو إمّا أن یقطع بعـدم مدخلیّهٔ الخصوصـیّهٔ المرتفعهٔ فیدرک بقاء حکمه قطعاً، وإمّا أن یقطع بمدخلیّتها فیقطع بارتفاع حکمه، ولا یکون فی البین شقّ ثالث.

بیان ذلک یحتاج إلی ذکر مقدّمة، وهی أنّ العقل یحکم بحسن عنوان مبیّن وقبح عنوان مبیّن آخر، ثمّ قد یتصادق العنوانان فی مصداق خارجی ویقع التزاحم بین الحکمین، فیقدّم العقل ما هو أقوی ملاکاً، وإن تساویا حکم بالتخییر عملًا.

مثال ذلک: أنّ العقل یدرک قبح الکذب وحسن إنقاذ المؤمن من الهلاک، فلو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲

کان الإنقاذ متوقّفاً علی الکذب تصادق فی الکذب الموجب للإنقاذ عنوانان:

أحدهما قبیح، والآخر حسن، لکنّ العقل بعد ملاحظة ملاک کلّ منهما یقطع بأنّ مناط حسن الإنقاذ أقوی من مناط قبح الکذب، فیحکم بحسن الإنقاذ وعدم قبح الکذب هاهنا.

هذا محصّل ما ذکره مقدّمة.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه قد یصدق عنوان حسن علی موجود خارجی من غیر أن یصدق علیه عنوان قبیح، فیکون الموضوع الخارجی حَسَناً محضاً حُسْناً ملزماً، فیکشف العقل منه الوجوب الشرعی، ثمّ یشکّ فی صدق عنوان قبیح علیه ممّا هو راجح مناطاً، فیقع الشکّ فی الموضوع الخارجی[۱۹] بأنّه حسن أو قبیح، وقد یکون بعکس ذلک.

مثال الأوّل: أنّ إنقاذ الغریق حسن عقلًا، فقد یغرق مؤمن، فیحکم العقل بلزوم إنقاذه ویکشف الحکم الشرعی بوجوبه، ثمّ یشکّ فی تطبیق عنوان «السابّ للّەورسوله» علیه فی حال الغرق، حیث یکون تطبیق هذا العنوان علیه ممّا یوجب قبح إنقاذه، ویکون هذا المناط أقوی من الأوّل، أو دافعاً له، فیشکّ[۲۰] العقل فی حسن الإنقاذ الخارجی وقبحه، ویشکّ فی حکمه الشرعی.

ومثال الثانی: أنّه قد یکون حیوان غیر مؤذٍ فی الخارج، فیحکم العقل بقبح قتله، ثمّ یشکّ- بعد رشده- فی صیرورته مؤذیاً، فیشکّ فی حکمه الشرعی، فاستصحاب الحکم العقلی فی هذه المقامات ممّا لا مجال له، لأنّ حکم العقل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۳

مقطوع العدم، فإنّ حکمه فرع إدراک المناط، والمفروض أنّه مشکوک فیه، وأمّا الحکم الشرعی المستکشف منه قبل الشکّ فی عروض العنوان المزاحم علیه فلا مانع من استصحابه إذا کان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجی لا یضرّان ببقاء الموضوع عرفاً- کالمثالین المتقدّمین- فإنّ عنوان «السابّ» و «المؤذی» من الطوارئ التی لا یضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.

فتلخّص ممّا ذکرنا جواز جریان الاستصحاب فی الأحکام المستکشفة عن الحکم العقلی[۲۱]، إنتهی کلامه «حفظه اللّه تعالی» وهو صحیح متین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۵

فی جریان الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی

فی جریان الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی

اشارة

ومنها: التفصیل بین الشکّ فی المقتضی والشکّ فی الرافع، فیجری فی الثانی دون الأوّل، وهذا أیضاً ما اختاره الشیخ العلّامة الأنصاری رحمه الله[۲۲] فی الرسائل[۲۳].

صور الشکّ فی المقتضی والرافع

ولمّا کانت هذه المسألة مهمّة بحسب الآثار الفقهیّة فلابدّ من توضیح مراده من المقتضی والرافع حتّی یتّضح الحقّ، فنقول:

للمقتضى ثلاثة معانٍ:

أ- مناط الحكم، وهو المصلحة والمفسدة، فإنّهما تقتضيان الوجوب والحرمة، وهذا المعنى هو الذى أراده المحقّق الخراسانى رحمه الله من قوله: أوّل مرتبة الحكم هو الاقتضاء.

والرافع على هذا عبارة عن المانع من تأثير المقتضى فى المقتضى- أى من تأثير المناط فى الحكم-.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶

وتطبيق هذا المعنى على المقام هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء مناط الحكم بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث مانع عن تأثيره فى الحكم بقاءً مع علمنا ببقاء المناط والمقتضى كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.

ب- السبب المجعول شرعاً تأسيساً أو إمضاءً، فإنّه مقتضٍ لتحقّق المسبّب، كعقد النكاح المقتضى للزوجيّة وعقد البيع المقتضى للملكيّة، وعلى هذا فالرافع هو ما يرفع تأثير السبب فى المسبّب، كالطلاق، وفسخ المعاملة.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء السبب بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث شيء يمنع عن تأثيره فى المسبّب بقاءً مع علمنا ببقاء أصل السبب كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.

مثال ذلك: أنّ الوضوء سبب للطهارة، فإن شككنا فى أنّ المذى مثلًا هل هو يرفع الطهارة أم لا، فهذا الشكّ يمكن تصويره على وجهين: أحدهما: أنّ الوضوء هل هو سبب للطهارة إلى أن يخرج المذى فقط أم هو سبب بعد خروجه أيضاً، فهو الشكّ فى المقتضى، والآخر: أنّ خروج المذى هل هو يرفع تأثير الوضوء فى الطهارة بقاءً أم لا مع العلم باقتضائه وسببيّته لها حتّى بعد خروج المذى أيضاً، وهو الشكّ فى الرافع.

ج- استعداد البقاء وقابليّته، وعلى هذا فالرافع عبارة عن أمر حادث رافع له.

وتطبيق هذا المعنى على المقام أنّا تارةً: نشكّ فى استعداد شيء واقتضائه للبقاء والدوام، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث أمر رافع له مع العلم بأنّه كان قابلًا للبقاء ومقتضياً للدوام، وهو الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷

فى الرافع.

مثال ذلك: أنّ الشكّ فى ذهاب اشتعال السراج يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون منشأه الشكّ فى قابليّة النفط الذى كان فى السراج واقتضائه للبقاء حتّى فى زمن الشكّ، والآخر: أن يكون منشأه الشكّ فى حدوث أمر رافع للاشتعال مع العلم باقتضاء النفط للبقاء والاستمرار، فالأوّل هو الشكّ فى المقتضى، والثانى هو الشكّ فى الرافع.

وليعلم أنّ المراد من اقتضاء الدوام هو الدوام بالنسبة إلى زمن الشكّ، لا الدوام إلى الأبد، فيمكن أن يكون الشكّ فى زمان شكّاً فى الرافع ولكنّه لو حدث بعد ساعة لكان شكّاً فى المقتضى كما هو واضح.

وظاهر الشيخ رحمه الله فى موارد من كلامه هو المعنى الثالث.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى توضيح نظريّة الشيخ رحمه الله

واستدلّ المحقّق النائينى رحمه الله على كون مراد الشيخ من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث بأنّ القول بعدم جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى بالمعنيين الأوّلين يستلزم إنكار جريان الاستصحاب مطلقاً، لا التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والرافع، مع أنّ الشيخ رحمه الله لا يكون منكراً لحجّيّة الاستصحاب رأساً، بل هو قائل بالتفصيل كما هو واضح.

توضيح ذلك: أنّه بناءً على المعنى الأوّل لا يعقل الشكّ فى الرافع إلّا فى صورة العلم ببقاء المناط، ولا طريق لنا إلى إحراز بقاء المناط

فی صورة الشکّ فی بقاء الحکم، ولا نجد مورداً یکون بقاء الحکم فیه مشکوکاً وبقاء ملاکه مقطوعاً، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی، مثلًا إذا شککنا فی بقاء وجوب صلاة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۸

الجمعة شککنا فی بقاء مناطه أیضاً، إذ لا طریق لنا إلی بقاء المناط فی صورة الشکّ فی الحکم.

وهکذا بناءً علی المعنی الثانی، لأنّه کلّما صار المسبّب الشرعی مشکوکاً فیه صار سببه أیضاً مشکوکاً فیه، إذ لا طریق لنا إلی القطع ببقاء السبب الشرعی فی صورة الشکّ فی بقاء المسبّب، ولا نجد مورداً یکون بقاء المسبّب فیه مشکوکاً وبقاء السبب محرزاً لنا، مثلًا کلّما شککنا فی ناقضیّة المذی للوضوء شککنا فی أنّ الشارع هل جعله سبباً للطهارة حتّی بعد خروج المذی أو جعله سبباً لها بالنسبة إلی ما قبل خروجه فقط، فبقاء السببیّة المجعولة شرعاً مشکوک فیه، وکلّما شککنا فی وقوع الطلاق بقول الزوج: «أنتِ خلیّة» شککنا فی بقاء سببیّة عقد النکاح حتّی بعد هذا القول وعدمه، ففی هذا المثال أیضاً یکون بقاء السببیّة المجعولة شرعاً مشکوکاً فیه، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی بهذا المعنی.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ القول بالتفصیل فی جریان الاستصحاب بین الشکّ فی المقتضی والرافع وإرادة المعنی الأوّل أو الثانی من المقتضی والرافع لا یجتمعان، وحیث إنّ الشیخ رحمه الله قائل بالتفصیل فلا محالة أراد منهما المعنی الثالث[۲۴].

هذا محصّل کلام النائینی رحمه الله فی مقام الاستدلال علی أنّ مراد الشیخ رحمه الله من المقتضی هو قابلیّة البقاء والاستمرار ومن الرافع أمر رافع للشیء القابل للبقاء والاستمرار، لا المعنیین الأوّلین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹

مناقشة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ إحراز استعداد[۲۵] بقاء الموضوعات الخارجیّة وإن کان ممکناً لنا، إلّاأنّه لا طریق لنا إلی إحراز قابلیّة بقاء الأحکام إلّامن قبل الدلیل الشرعی، فکما أنّه یمکن إحراز بقاء الحکم من الدلیل الشرعی یمکن إحراز بقاء ملاکه أیضاً، إذ بقاء الحکم یستلزم بقاء ملاکه قطعاً، فلو دلّ الدلیل الشرعی علی أنّ الحکم الفلانی مستمرّ ذاتاً لولا الرافع إلی الأبد، أو إلی غایة کذائیّة، یستکشف منه المقتضی بمعنی الملاک، فلا یکون الشکّ حینئذٍ فی بقائه من قبیل الشکّ فی المقتضی، لا بالمعنی الثالث ولا بالمعنی الأوّل یعنی الملاک.

وبالجملة: لا یکون حکم إلّاعن ملاک، فأصل الحکم یکشف عن أصل الملاک، واستمراره عن استمراره[۲۶].

هذا ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام[۲۷].

دفع مناقشة الإمام «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله

أقول: یمکن الجواب عن هذا الإشکال بأنّ استمرار الحکم وإن کان کاشفاً عن استمرار الملاک، إلّاأنّ المفروض عدم ثبوت استمرار الحکم عندنا، وإلّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰

فلم نفتقر إلی الاستصحاب، بل بقاء الحکم مشکوک لنا، غایة الأمر أنّ الدلیل الشرعی یدلّ علی قابلیّته للاستمرار والبقاء، لا علی نفس الاستمرار، فإذا کان استمرار الحکم مشکوکاً کان بقاء ملاکه أیضاً مشکوکاً، فکان من قبیل الشکّ فی المقتضی بالمعنی الأوّل، وإن کان من قبیل الشکّ فی الرافع بالمعنی الثالث، فإشکال سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لا یتوجّه إلیالمحقّق النائینی رحمه الله.

وكيف كان، فمراد الشيخ رحمه الله من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث، إمّا بقرينة ظاهر كلامه فى موارد عديدة- كما ذكرنا- أو بما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من البرهان. فالمهمّ هو التحقيق فى صحّة ما اختاره رحمه الله من التفصيل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱

تحليل أخبار الاستصحاب

اشارة

فلابدّ من ملاحظة أخبار الباب حتّى يتّضح ما هو الحقّ، إذ ادّعى الشيخ رحمه الله ظهور هذه الأخبار فى التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والرافع.

صحيحة زرارة الاولى

فمنها: ما رواه الشيخ الطوسى رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له[۲۸]: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرّك إلى جنبه شىء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر»[۲۹].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳

فيما يقتضيه أخبار الاستصحاب

البحث حول الحديث

اشارة

هذهالرواية كما ترى مشتملة على فقرتين، والظاهر أنّ شبهة زرارة فى الفقرة الاولى كانت شبهة حكميّة، لا بمعنى أنّه لم يعلم ناقضيّة النوم للوضوء، لأنّ ذلك يعلمه العوامّ، فضلًا عن مثل زرارة، فشبهته لا تخلو عن احتمالات ثلاث:

أ- أنّه كان عالماً بعدم كون الخفقة والخفقتين من مصاديق النوم، ولكنّه شكّ فى كون الخفقة ناقضة مستقلّة.

ب- أنّه كان عالماً بكونهما من مصاديقه، ولكنّه شكّ فى أنّ النوم الناقض هل هو خصوص النوم الثقيل الغالب على جميع الحواسّ أو مطلق النوم حتّى مرتبته الضعيفة التى يعبّر عنه بالخفقة والخفقتين.

ج- أنّه شكّ فى مفهوم النوم وأنّه هل يشمل الخفقة والخفقتين أم لا مع علمه بأنّ النوم ناقض بجميع مراتبه.

وعلى جميع هذه الاحتمالات لم يعلم زرارة أنّ الخفقة والخفقتين تنقضان الوضوء أم لا؟

وهل يمكن القول بتعيّن الاحتمال الثانى بقرينة قوله: «الرجل ينام» بتقريب أنّه قرينة على علمه بتحقّق النوم بالخفقة والخفقتين، ولكنّه سأل عن كونه ناقضاً بهذه المرتبة الضعيفة أم لا؟ وهذا هو الاحتمال الثانى.

أقول: لا، لأنّه بمعنى «يريد النوم» لا بمعنى «تحقّق منه النوم»، لأنّه لو أراد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴

تحقّق النوم القطعى لعبّر بالفعل الماضى وقال: «الرجل قد نام» لأنّه التعبير المعمول فى نظائره، مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع».

تذکرة

«القلب» فی الخبر لا- یکون بمعناه المعروف فی زماننا هذا، وهو العضو المخصوص من الجسم، لأنّه لا- نوم فیه، بل بمعنی مرکز الحواسّ، فأجاب الإمام علیه السلام بأنّ الناقض هو النوم الغالب علی جمیع الحواسّ، ورفعت شبهته.

ثمّ حدثت له شبهة اخری سأل عنها فی الفقرة الثانیة، وهو أنّه إذا شکّ فی تحقّق هذا النوم الناقض فهل إلیه سبیل بالأمارات الظنّیة مثل حرکة شیء إلی جنبه مع عدم علمه به أم لا؟

فأجاب علیه السلام: بأنّه «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمرٌ بیّن، إلخ».

وهذه الفقرة الثانیة هی التی استدلّ بها الاصولیّون فی باب الاستصحاب، والمعروف بینهم هو الاستدلال بذیلها، وهو قوله علیه السلام: «ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ وإنّما ینقضه بیقین آخر».

والظاهر إمکان الاستدلال بالصدر أیضاً، وهو قوله علیه السلام: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن»، لأنّ معناه عدم وجوب الوضوء علیه عملًا فی مورد الشکّ فی تحقّق النوم، أی له استصحاب عدم تحقّق النوم حتّی یستیقن أنّه قد نام ویجیء من ذلک أمرٌ بیّن، ولیس معناه أنّ الناقض هو الیقین بالنوم، لأنّ الناقض- علی ما یستفاد من الأخبار- هو النوم الواقعی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵

سواء تیقّن به أم لا، فلا معنی لقوله علیه السلام: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام» إلّا استصحاب عدم تحقّق النوم.

معنی قوله علیه السلام: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه إلخ»

وأمّا قوله علیه السلام: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه إلخ» ففیه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن یکون الجزاء محذوفاً، أی إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء، وقوله علیه السلام: «فإنّه علی یقین من وضوئه إلخ» تعلیل للجزاء. وهذا أظهر الاحتمالات، واختاره الشیخ الأعظم رحمه الله فی الرسائل[۳۰].

لکن هاهنا شبهتان:

الاولی: أنّه دلیل علی جریان الاستصحاب فی مورد الشکّ فی بقاء الوضوء فقط، ولا یستفاد منه قاعدة کلّیة.

إن قلت: یمکن التمسّک بعموم التعلیل، لعدم کون المورد مخصّصاً.

قلت: التمسّک بعموم التعلیل هاهنا وعدم الاختصاص بالمورد إنّما یقتضی جریان الاستصحاب فیما إذا شکّ فی تحقّق سائر النواقض غیر النوم أیضاً، ولا یقتضی السرایة بغیر باب الوضوء کما هو واضح.

إن قلت: هذا صحیح بالنسبة إلی قوله: «فإنّه علی یقین من وضوئه» حیث قیّد الیقین بالوضوء، إلّاأنّ الاستدلال بقوله: «ولا ینقض الیقین بالشکّ إلخ» ممّا لا مانع منه، لأنّه مطلق.

قلت: یحتمل أن یکون اللام فی «الیقین» للعهد الذکری، لا للجنس، فالمراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶

به أیضاً هو الیقین بالوضوء، ولا إطلاق فی البین، لأنّ من شرط تحقّق الإطلاق عدم کون الکلام محفوفاً بما یصلح للقیدیّة، وإلّا صار الکلام مجملًا، کما أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل یوجب إجمال ما قبل الأخیرة منها ولا یمکن التمسّک بعمومها أو إطلاقها، وفیما نحن فیه قوله علیه السلام: «من وضوئه» کما أنّه قید للیقین المذکور فی الصغری یصلح لأن یکون قیداً للیقین المذکور فی الکبری، فاللام یحتمل أن یکون للجنس ویحتمل أن یکون للعهد الذکری، فالیقین مجمل لا إطلاق فیه.

الثانية: أنّ الظاهر على هذا الاحتمال أنّ الإمام عليه السلام أراد إجراء استصحاب الوضوء، مع أنّه محكوم استصحاب عدم النوم الناقض، لأنّ الشكّ فى بقاء الوضوء ناشٍ من الشكّ فى حصول الناقض، وأصالة عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء.

وبعبارة اخرى: الظاهر من قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمرٌ بيّن» أنّه تمسّك بأصالة عدم النوم، والظاهر من قوله عليه السلام:

«فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ـ ينقض اليقين بالشكّ» أنّه تمسّك باستصحاب الوضوء، وهذا إجراء الاستصحاب فى ناحية السبب والمسبّب جميعاً، مع أنّ الثانى محكوم الأوّل، وجريان الأصل المحكوم مقدّماً على الحاكم أو فى عرضه خلاف التحقيق.

الجواب عن الإشكال الأوّل

والجواب عن الشبهة الاولى: أنّ المناط فى معنى الروايات هو فهم العرف، ويمكن استفادة الكلّيّة من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بإلغاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷

الخصوصيّة عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع[۳۱]، ضرورة أنّ العرف يرى أنّ اليقين- لكونه مبرماً مستحكماً- لا ينقض بالشكّ الذى لا إبرام فيه ولا استحكام، فالعرف يستظهر منه بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع أنّ اليقين مطلقاً- سواء كان متعلّقاً بالوضوء أو غيره- لا ينقض بالشكّ، وقياس المقام بباب الاستثناء المتعقّب للجمل مع الفارق، لأنّ العرف لا يفهم الإطلاق والعموم من الجمل المتقدّمة على الأخيرة هناك، بخلاف المقام، ووجه الفرق هو وجود المناسبة بين الحكم والموضوع هاهنا وعدمها هناك.

الجواب عن الإشكال الثانى

وأمّا الشبهة الثانية: فأجاب عنها سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسألة- أى شبهة نقض الوضوء وعدمه- لا ـ بنحو الصناعة العلميّة وأنّ نكتة عدم وجوب الوضوء بعد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عدم نومه هى جريان الأصل الحاكم أو المحكوم، بل أراد بيان نتيجة المسألة لزرارة، من دون أن يبيّن دليله، فإنّه سأله عن وجوب الوضوء وعدمه عند الشكّ فى تحقّق النوم، فأجاب عليه السلام بعدم الوجوب، بل له البناء على وضوئه السابق، وأمّا كونه لأجل جريان أصالة الطهارة أو أصالة عدم الناقض للوضوء فهو غير منظور، فإنّ منظوره بيان تكليفه من حيث لزوم الإعادة وعدمه، لا ـ إقامة البرهان عليه بنحو الصناعة العلميّة، كما أنّ العامّى لو سأل المجتهد عن وجوب الوضوء عليه عند الشكّ فى حدوث الناقض لأجابه بعدم الوجوب، من دون أن يبيّن دليله، لأنّ درك الدليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸

مشكل عليه، فالإمام عليه السلام أيضاً لم يكن بصدد بيان الدليل على الحكم للسائل العامّى الذى لا يدركه[۳۲].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده الإمام «حفظه اللّه» فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ زرارة لم يكن عامّيّاً، بل كان من الفضلاء، ولذا سأل الإمام عليه السلام عن دليل كون المسح ببعض الرأس بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فأجابه عليه السلام بقوله: «لمكان[۳۳] الباء»[۳۴].

وثانياً: أنّ ظاهر الرواية بيان دليل الحكم، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ـ ينقض اليقين أبداً بالشكّ» برهان

متشکّل من صغری وکبری، ولو کان بصدد بیان نتیجة المسألة فقط- وهو الحکم الشرعی- ولم یکن منظوره علیه السلام بیان دلیله بنحو الصناعة العلمیّة لاکتفی فی الجواب بقوله: «لا» فانضمام قوله: «حتّی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن، وإلّا فإنّه علی یقین إلخ» إلیه دلیل علی کونه فی مقام الاستدلال علی عدم وجوب الوضوء، فهو علیه السلام بصدد بیان المسألة بنحو الصناعة العلمیّة، فما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم فی الجواب عن الشبهة لا یتمّ عندنا.

مقتضی التحقیق فی ردّ الإشکال

والحقّ فی الجواب عنها أنّ تقدّم الأصل السببی علی المسبّبی إنّما کان فیما إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۹

کانت السببیّة شرعیّة، لا فیما إذا کانت عقلیّة أو عادیّة.

توضیح ذلک: أنّا إذا غسلنا الثوب النجس فی الماء الذی شکّ فی بقاء کرّیّته وأجرینا استصحاب الکرّیّة ثبتت کرّیّته تعبّداً وصارت موضوعة للأخبار التی دلّت علی طهارة الثوب النجس بالغسل بالماء الکرّ، لأنّ هذه الأخبار تدلّ علی طهارة الثوب المغسول بالماء الکرّ، سواء ثبتت کرّیّته بالوجدان أو تعبّداً، فلا تصل النوبة إلی استصحاب نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشکوک بقاء کرّیّته، إذ الاصول لا تجری فیما إذا کان الدلیل الاجتهادی موجوداً.

وأمّا فی المقام فلیس عدم النوم سبباً شرعیّاً لکون الإنسان علی وضوء، بل سبب عقلی، لأنّ الشارع لم یقل فی آیة أو روایة: «من لم ینم کان علی وضوء» بل العقل یدرک أنّ المتوضّی ما لم ینم فهو علی وضوء، فعدم النوم سبب عقلی لکون الإنسان علی وضوء، لا شرعی، فاستصحاب عدم النوم لا ینقّح موضوع دلیل اجتهادی حتّی لا یجری استصحاب بقاء الوضوء.

وبالجملة: إنّ الأصل فی ناحیة السبب مقدّم علی الأصل فی ناحیة المسبّب إذا کانت السببیّة شرعیّة، وأمّا إذا کانت عقلیّة أو عادیّة فلا، ووجهه أنّا إذا أجرینا الاستصحاب فی السبب الشرعی صرنا واجداً لدلیل اجتهادی فی ناحیة المسبّب، کاستصحاب الکرّیّة، فإنّ الشارع جعل الماء الکرّ سبباً للطهارة فی الأخبار، فإذا استصحبنا الکرّیّة کان المرجع هو هذه الأخبار، لا استصحاب نجاسة الثوب.

بخلاف إجراء الاستصحاب فی السبب العقلی، فإنّه لا یوجب أن نکون واجدین لدلیل اجتهادی فی ناحیة المسبّب، فلا مانع من الاستصحاب فی ناحیته أیضاً، وما نحن فیه من هذا القبیل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰

هذا ما استفدناه من بیان سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی وجه تقدّم الأصل السببی علی المسبّبی[۳۵]، وإن لم یکن بیانه واضحاً بهذا الوضوح الذی نحن ذکرناه.

واتّضح بما ذکرنا أنّ استصحاب عدم النوم فی المقام لا یجری أصلًا، إذ لابدّ فی باب الاستصحاب من کون المستصحب أثراً شرعیّاً، أو موضوعاً لأثر شرعی، وعدم النوم لا یکون واحداً منهما.

فما ذکرناه[۳۶] من کون قوله علیه السلام: «حتّی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن» دلیلًا علی استصحاب عدم النوم مجرّد استشعار لا یساعده القواعد.

فتحصّل من ذلک أنّ معنی الروایة- علی هذا الاحتمال- أنّه إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء، لأنّه علی یقین منه، وکلّ من کان علی یقین من شیء لا ینقض یقینه بالشکّ أبداً.

وهذا الاحتمال- کما قلنا- هو الظاهر من الروایة، وهو الذی ذهب إلیه الشیخ فی الرسائل.

مناقشة المحقّق النائینی رحمه الله فی هذا الوجه

لکنّ المحقّق النـائینی رحمه الله ضـعّفه بقوله: وأمّا احتمال أن یکون ذلک[۳۷] علّهٔ للجزاء المقـدّر، وهو «فلا یجب علیه الوضوء» فهو ضعیف غایته، وإن قوّاه الشیخ قدس سره، بداههٔ أنّه علی هذا یلزم التکرار فی الجواب وبیان حکم المسؤول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۱

عنه مرّتین بلا فائدهٔ، فإنّ معنی قوله علیه السلام: «لا، حتّی یستیقن» عقیب قول السائل: «فإن حرّک فی جنبه شیء» هو أنّه لا یجب علیه الوضوء، فلو قدّر جزاء قوله: «وإلّا» بمثل «فلا یجب علیه الوضوء» یلزم التکرار فی الجواب، من دون أن یتکرّر السؤال، وهو لا یخلو عن حزازهٔ. فاحتمال أن یکون الجزاء محذوفاً ضعیف غایته[۳۸]، إنتهی.

دفع مناقشهٔ المحقّق النائینی رحمه الله عن الاحتمال الأوّل

ویمکن دفعه بأنّه علیه السلام لم یکرّر الجواب فی ظاهر کلامه، إذ اکتفی بقوله:

«وإلّا» ولم یذکر الجزاء صریحاً حتّی یستلزم التکرار وإن کان فی المعنی تکراراً ولکنّه لا ضیر فیه إذا کان توطئهً لإفادهٔ قاعدهٔ کلّیّهٔ کما فی المقام، فإنّه علیه السـلام بعـد بیان الحکم بقوله: «لا[۳۹]، حتّی یستیقن أنّه قـد نـام، حتّی یجیء من ذلـک أمر بیّن» قال: «وإلّا»[۴۰] توطئـهً لبیان علّهٔ الحکم، وهی «فإنّه علی یقین من وضوئه ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» حتّی یسـتفید منه السائل قاعدهً کلّیّهً فی جمیع موارد الشکّ فی بقاء ما یتیقّن به فیستصحبه.

الاحتمال الثانی: أن یکون الجزاء قوله علیه السلام: «فإنّه علی یقین من وضوئه» وهو مختار المحقّق النائینی رحمه الله حیث قال:

لا ینبغی الإشکال فی کون الجزاء هو نفس قوله علیه السلام: «فإنّه علی یقین من وضوئه».

لا یقال: إنّ وظیفهٔ الإمام علیه السلام بیان الحکم الشرعی للسائل، لا الإخبار بأنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۲

علی وضوء.

فإنّه یقال: تؤوّل هـذه الجملـهٔ الإخباریّـهٔ إلی الإنشائیّهٔ، فمعنی قوله علیه السـلام: «فإنّه علی یقین من وضوئه» هو أنّه یجب البناء والعمل علی طبق الیقین بالوضوء[۴۱].

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

أقول: تأویل هذه الجملهٔ الخبریّهٔ إلی الإنشائیّهٔ یتصوّر علی وجهین:

أ- أن تکون بمعنی «وإن لم یستیقن أنّه قد نام یجب أن یکون علی یقین من وضوئه».

ولکن هذا لا یوافق الصدر، وهو قوله علیه السـلام: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام»، فإنّه یدلّ علی عدم وجوب الوضوء علیه- عند الشـکّ فی تحقّق النوم- لأجل تحصـیل الیقین بالوضوء، بل جاز له الدخول فی الصلاهٔ وأمثالها فی صورهٔ الشکّ فی النوم المستلزم للشکّ فی بقاء وضوئه.

ب- أن تکون بمعنی أنّه «إن لم یستیقن أنّه قـد نام فإنّه علی یقین من وضوئه فی محیط الشـرع تعبّداً» أی الشارع لم یر شـکّه شـکّاً إذا کان مسبوقاً بالیقین، بل یراه یقیناً، فهو لا یکون شاکّاً عند الشارع، بل متیقّن عنده تعبّداً.

لکنّه أیضـاً لا یصـحّ، لأنّه مخالف للـذیل، وهو قوله علیه السـلام: «ولا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ»، فإنّه ظاهر فی أنّ الشارع یری شـکّه شکّاً، ولکنّه نهی عن نقض الیقین به.

فهـذان الوجهان وإن کانا صـحیحین لتأویل الجملـهٔ الخبریّـهٔ إلی الإنشائیّهٔ مع قطع النظر عن سائر فقرات الروایهٔ، إلّاأنّهما مخالفان لسائر

الفقرات، فلا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳

يصار إليهما لأجل هذه الجهة.

وأمّا التأويل الـذى ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فهو باطل فى نفسه، إذ لا يكون فى الروايـة لكلمـة «البناء» عين ولا أثر حتّى يصـحّ هذا المعنى.

وبعبارة اخرى وأوضح: لو سُئل الإمام عليه السـلام عمّن صـلّى إلى غير القبلة مثلًا فأجاب بأنّه «يعيد» فهو إخبار بمعنى الإنشاء[۴۲]، أى «يجب الإعـادة» فبـدّلنا هيئـة الفعـل المضارع بالحكم- وهو «يجب»- وجعلنا مادّته- وهى «الإعادة»- متعلّق الحكم من غير أن نضمّ إليه شيئاً من الخارج، هذا لا إشكال فيه، ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ضمّ إلى الجملة كلمة «البناء» وهو شىء خارج منها لا يجوز ضمّه إليها.

نعم، لو قال: «وإلّا فإنّه يبنى على يقين من وضوئه» لصحّ التأويل إلى الإنشاء بالمعنى الذى ذكره رحمه الله. هذا أوّلًا.

وثانيـاً: أنّه رحمه الله مع جعله قوله عليه السـلام: «فـإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً للشـرط وتفسـيره ب «فإنّه يجب البناء على يقين من وضوئه» جعله فى صدر كلامه صغرى لبرهان كبراه قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۴۳]، مع أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴

بناءً على كونه إنشاءً بالمعنى الذى ذكره يصير نتيجةً للبرهان لا صغرى له.

توضيـح ذلك: أنّ نتيجـة «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبـداً بالشكّ» هى «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه» وهذه عبارة اخرى لقوله:

«يجب البناء على يقين من وضوئه»، فجعله بمعنى الإنشاء مع جعله أيضاً صـغرى للبرهان يسـتلزم الاتّحاد بين الصغرى والنتيجة معناً وإن اختلفتا تعبيراً.

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون شـىء واحـد معلوماً ومجهولًا فى زمان واحـد، فإنّ قوله: «يجب البناء على يقين من وضوئه» من حيث إنّه مقدّمـة للقيـاس كـان معلومـاً حين تشـكيل القياس، لأنّ كلّاً من مقـدّمتيه أمرٌ معلوم يتوصّل بهما إلى أمرٍ مجهول، ومن حيث إنّه نتيجة للقياس كان مجهولًا حين تشكيله، وهذا واضح.

وثالثـاً: أنّه لا ـ يمكن- بنـاءً على كـون قـوله عليه السـلام: «فـإنّه على يقين من وضـوئه» جزءاً للشـرط- اسـتفادة قاعـدة كلّيّـة دالّـة على الاستصـحاب حتّى فى خصوص بـاب الوضوء، لأنّ لازمه أن يكون قوله عليه السـلام: «ولا ـ ينقض اليقين أبـداً بالشـكّ» معطوفـاً على الجزاء وبمعناه، فكأنّه قال: «وإن لم يستيقن أنّه قـد نام فليبن على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فى النوم»، فالمراد عـدم نقض اليقين بالوضوء بالشكّ فى النوم فقط، ولا يـدلّ على عـدم وجوب الوضوء عنـد الشكّ فى البول أو الريـح أو نحوهما، فلا يستفاد منه قاعدة كلّيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵

حتّى فى خصوص باب الوضوء، فضلًا عن جميع الأبواب.

إن قلت: إنّه ظاهر فى عدم خصوصـيّة النوم أو الوضوء، فيمكن اسـتفادة قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة.

قلت: الظهور ممنوع، لأنّ الوجـدان قـاضٍ بـأنّ جملـة «إن لم يستيقن أنّه قـد نام فلا ينقض اليقين بالشكّ» يكون معناها «من كان على وضوء وشكّ فى النوم فلا يجب عليه الوضوء» فيختصّ بالشكّ فى النوم فى باب الوضوء.

نعم، فيه إشـعار فى عـدم الخصوصـيّة وأنّ تمـام المناط هو اليقين والشكّ، لكنّه لا يبلغ مرتبـة الظهور فى إفادة قاعـدة كلّيّـة، بل مجرّد

إشعار فيه.

لا يقال: فكيف ألغيت الخصوصيّة على الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ رحمه الله وقلت بشموله لجميع الأبواب؟

فإنّه يقال: إنّ أصل الكلّيّة ثابتة لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» على مذهب الشيخ ولو لم نلغ الخصوصيّة، لأنّه يفيد جريان الاستصحاب فى باب الوضوء بالنسبة إلى جميع النواقض، وإنّما ألغينا الخصوصيّة لتوسعة هذه القاعدة الكلّيّة وسريانها إلى سائر الأبواب، ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله يريد إلغاء الخصوصيّة لأجل أصل الكلّيّة، لا لتوسعتها.

فلا يمكن على ما ذهب إليه تحصيل الغرض الذى هو بصدده، أعنى إثبات حجّيّة الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بهذا الخبر.

إن قلت: لا يكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» معطوفاً على الجزاء، بل علّة له، فيفيد الكلّيّة.

قلت: لو كان علّة لقال: «فإنّه لا ينقض إلخ» أو «لأنّه لا ينقض إلخ» ليدلّ على العلّيّة، ولم يأت ب «الواو» الدالّة على العطف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶

بيان الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» ردّاً على المحقّق النائينى رحمه الله

وبعبارة اخرى أفادها سيّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه»: إنّ قانون الاستدلال على نحوين:

۱- ذكر المقدّمتين ثمّ الاستنتاج، فيقال: «الخمر مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمر حرام»، ويقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، وكلّ من كان على يقين من شيء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

۲- ذكر النتيجة أوّلًا، ثمّ الاستدلال عليه، وحينئذٍ لابدّ من تخلّل كلمة «لأنّ» وأمثالها، فيقال: «الخمر حرام لأنّه مسكر» ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء لأنّه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشكّ» فلو جعلنا قوله:

«فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً، يكون المعنى: لا يجب عليه الوضوء، أو يجب عليه البناء العملى على يقينه السابق من وضوئه، وهذه نتيجة البرهان، فقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان برهاناً عليها لابدّ وأن يصدر بما يفيد العلّيّة[۴۴]، إنتهى.

ورابعاً: أنّه رحمه الله جعل ما قوّاه الشيخ ضعيفاً للزوم التكرار فى الجواب من غير تكرار السؤال، مع أنّ هذا الإشكال يرد على ما اختاره أيضاً، بل يلزم عليه التكرار مرّتين، لأنّه عليه السلام قال فى صدر الجواب: «لا يجب عليه الوضوء حتّى يستيقن أنّه قد نام» وقال عليه السلام بعد ذلك: «إن لم يستيقن أنّه قد نام يجب عليه البناء على يقين من وضوئه» ثمّ قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وكلّها بمعنى، والاختلاف فى التعبير فقط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷

على أنّ التكرار- على ما اختاره- صريح بلا موجب، وأمّا على ما اختاره الشيخ رحمه الله فقد عرفت أنّ التكرار ليس بصريح، لأنّه لم يذكر الجزاء فى ظاهر الكلام، وذكر قوله: «وإلّا» توطئةً لإقامة البرهان وبيان القاعدة الكلّيّة.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ويكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئةً وتمهيداً للجواب.

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا الاحتمال أقوى من الثانى وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسبّبى مع وجود الأصل السببى، لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لا يكون حينئذٍ كبرى لقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنّه قد نام» المقدّر المفهوم منه أنّه على يقين من عدم النوم، فيستفاد منه استصحاب عدم النوم، وهو الأصل السببى، لا المسبّبى[۴۵].

نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام

أقول: هذا الاحتمال أیضاً ظاهر فی استصحاب الوضوء لا عدم النوم، لأنّه لا یعقل عدم الارتباط بین الشیء وبین ما ذکر توطئةً وتمهیداً له، فلو کان قوله علیه السلام: «فإنّه علی یقین من وضوئه» تمهیداً لقوله: «ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» لابدّ من وجود الرابط بینهما، فیلزم علی هذا الاحتمال أیضاً إشکال إجراء الأصل المسبّبی مع وجود الأصل السببی، فلا مزیّة له علی الاحتمال الأوّل من هذه الجهة.

ویرد علیه أیضاً ما أوردناه علی الاحتمال الثانی، وهو عدم إمکان استفادة

قاعدة کلّیّة دالّة علی الاستصحاب حتّی فی خصوص باب الوضوء، فضلًا عن سائر الأبواب، لأنّ معناه حینئذٍ «من لم یستیقن أنّه قد نام فلا ینقض یقینه بعدم النوم بالشکّ فیه».

نعم، فیه إشعار فی أنّ تمام المناط هو الیقین والشکّ، ولکنّه لا فائدة فیه ما لم یبلغ مرتبة الدلالة والظهور.

علی أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ القواعد الأدبیّة تابعة لذوق العرف، وخلوّ الجزاء عن الفاء ودخوله علی مقدّمته لا یوافق طبعهم أوّلًا، وتصدیر الجزاء بالواو أیضاً لا یوافق ذوقهم ثانیاً، لأنّ الواو یقطع ارتباطه بالجملة الشرطیّة.

وهاهنا احتمالات اخر واضحة البطلان، فلا نطیل الکلام بذکرها.

فاتّضح من جمیع ما ذکرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأوّل الذی اختاره الشیخ الأعظم رحمه الله.

ولکن استشکل علیه بأنّ قوله علیه السلام: «ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» وإن کان مفیداً للعموم، إلّاأنّه بمعنی «لا ینقض کلّ یقین بکلّ شکّ»، فیدلّ علی سلب العموم لا عموم السلب، وعلی ذلک فغایة ما یستفاد من الروایة حرمة نقض مجموع أفراد الیقین بمجموع أفراد الشکّ، ولا یستفاد منها حرمة نقض کلّ فرد منه بکلّ فرد من الشکّ، فالدلیل أخصّ من المدّعی.

والجواب عنه: أنّ «اللام» فی «الیقین» و «الشکّ» للجنس لا للاستغراق، فیدلّ علی حرمة نقض جنس الیقین بجنس الشکّ.

وبعبارة اخری: إنّ المفرد المحلّی باللام یفید الإطلاق، لا العموم، والمطلق هو طبیعة الشیء وجنسه، فوزان قوله: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» وزان قولک: «لا تکرم الجاهل» لا وزان قولک: «لا تکرم کلّ جاهل»، فیفید عموم

السلب ویطابق الدلیل المدّعی.

وأجاب المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال بوجه آخر[۴۶] لا حاجة فیه بعد هذا الجواب الواضح الذی ذکرناه.

ما ذکر لإثبات اختصاص حجّیّة الاستصحاب بالشکّ فی الرافع

ثمّ اعلم أنّه یظهر من الشیخ ومن[۴۷] تبعه فی القول باختصاص حجّیّة الاستصحاب بالشکّ فی الرافع تقریبات فی کیفیّة استفادته من الروایة.

ما استدلّ به الشیخ والمحقّق الخوانساری علی المسألة

أحدها: ما أفاده الشیخ الأعظم فی الرسائل تبعاً للمحقّق الخوانساری رحمهما الله[۴۸] من أنّ حقیقة النقض هی رفع الهیئة الاتّصالیّة، کما فی نقض الحبل، والأقرب إلیه علی فرض المجازیّة هو رفع الأمر الثابت الذی له استعداد البقاء والاستمرار، فعلی هذا یتقیّد الیقین بما تعلّق بالأمر المستمرّ، فحینئذٍ کان قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» مختصّاً بالمتیقّن الذی له استعداد البقاء وقابلیّة الاستمرار.

إن قلت: لِمَ فسّرت الیقین بالمتیقّن؟

قلت: المراد من الیقین فی الروایـة هو الطریقی لا الموضوعی، فـذکر الیقین بلحاظ المتیقّن الذی هو المنکشف، لأنّه المراد فی الأصل، وأمّا الیقین فهو آلهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰

ولا یکون مراداً بالأصالـهٔ، فحاصل المعنی أنّه لا ینقض المتیقّن الثابت، کالطهارهٔ السابقهٔ، أو أحکام الیقین الطریقی أی أحکام المتیقّن الکذائی، لأنّ الأحکام مستمرّهٔ کنفس المتیقّن[۴۹].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ تبعاً للمحقّق الخوانساری ٠.

کلام المحقّق الهمدانی رحمه الله فی المسألهٔ

وثانیهـا: مـا أفـاده الحـاج آقـا رضا الهمـدانی فی تعلیقته علی الرسائل، وهو أنّ النقض ضـدّ الإبرام، ومتعلّقه لابـدّ وأن یکون له اتّصال حقیقـهً أو ادّعـاءً، ومعنی إضافـهٔ النقض إلیه رفع الهیئـهٔ الاتّصالیّـهٔ، فإضـافته إلی الیقین والعهـد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلی ینتقض ذلک الإبرام بعدم الالتزام بالعهد وبالتردید فی ذلک الاعتقاد.

إذا عرفت ذلـک فنقول: إمّـا أن یُراد من نقض الیقین بالشـکّ رفع الیـد عن آثـار الیقین السـابق حقیقـهً فی زمان الشکّ، کما إذا تیقّن بالطهارهٔ یوم الجمعهٔ وصـلّی ثمّ شکّ یوم السبت فی طهارهٔ ذلک الیوم- یعنی الجمعهٔ- ورفع الید عن آثار ذلک الیقین والتزم بوجوب قضاء الصلاهٔ التی صلّاها یوم الجمعهٔ، فعلی هذا کانت الروایهٔ مربوطهٔ بقاعدهٔ الیقین ولا ترتبط بالمقام.

وإمّا أن یُراد من نقض الیقین بالشکّ رفع الید عن الیقین بالشکّ فی باب الاستصـحاب، وحینئذٍ فلیس إضافهٔ النقض إلی الیقین بلحاظ وجوده فی السـابق، بـل هو باعتبـار تحقّقه فی زمـان الشـکّ وتعلّقه بعین مـا تعلّق به الشـکّ حتّی من جهـهٔ الزمـان بنحو من المسامحهٔ والاعتبار، إذ لا یرفع الید عن الیقین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۱

السابق فی الاستصـحاب أصلًا، وإنّما یرفع الید عن حکمه فی زمان الشکّ، ولیس هذا نقضاً للیقین، کما أنّ الأخذ بالحالهٔ السابقهٔ لیس عملًا به، بـل هو أخـذ بأحـد طرفی الاحتمـال، فلابـدّ لتصـحیح إضافـهٔ النقض إلیه بالنسبهٔ إلی زمـان الشکّ من اعتبار وجود تقـدیری وفرضی له متعلّق بعین ما تعلّق به الشکّ حتّی من حیث الزمان.

ومعلوم أنّ فرض الیقین مع قیام مقتضـیه هیّن عرفاً، وأمّا فرضه فی موارد الشکّ فی المقتضـی فبعیـد جـدّاً، بل لا یساعد علیه اسـتعمال العرف أصلًا، فتعمیم الیقین فی قوله: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» بحیث یعمّ موارد الشکّ فی المقتضی بعید فی الغایهٔ[۵۰].

ما تمسّک به المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وثالثها: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام حیث قال:

وأمّا عدم حجّیّته فی الشکّ فی المقتضی فلعدم صدق النقض علیه، فلا یعمّه قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

وتوضیـح ذلـک: هو أنّ إضافـهٔ النقض إلی الیقین إنّمـا تکون باعتبار ما یسـتتبع الیقین من الجری علی ما یقتضـیه المتیقّن والعمل علی وفقـه، ولیسـت إضافهٔ النقض إلی الیقین باعتبـار صـفهٔ الیقین والحالـهٔ المنقدحـهٔ فی النفس بمـا هی هی، بداهـهٔ أنّ الیقین من الامـور التکوینیّهٔ الخارجیّهٔ وقد انتقض بنفس الشکّ، فلا معنی للنهی عن نقضه.

ولیس المراد من عدم نقض الیقین عدم نقض الآثار والأحکام الشرعیّهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۲

المترتّبة على وصف اليقين، فإنّه لم يترتّب حكم شرعى على وصف اليقين بما هو هو، وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعى فليس المراد من قوله عليه السلام فى أخبار الباب: «لا ـ تنقض اليقين بالشكّ» نقض أثر اليقين، فإنّ ذلك أجنبىّ عن معنى الاستصحاب، فإضافة النقض إلى اليقين لا ـ يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنّما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن حكماً أو موضوعاً.

لا ـ أقول: إنّ المراد من اليقين المتيقّن، بحيث استعير للمتيقّن لفظ اليقين ويكون قد اطلق اليقين واريد منه المتيقّن مجازاً، فإنّ ذلك واضح الفساد، بداهة أنّه لا علاقة بين اليقين والمتيقّن، فاستعمال أحدهما فى مكان الآخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

فما يظهر من الشيخ قدس سره فى المقام: من أنّ المراد من اليقين نفس المتيقّن ممّا لايمكن المساعدة عليه، ولابدّ من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركة على وفق المتيقّن، فأخذ اليقين فى الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقّن، لا بما أنّه صفة قائمة فى النفس، فعناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقّن.

بل يمكن أن يُقال: إنّ شيوع إضافة النقض إلى اليقين دون العلم والقطع إنّما يكون بهذا الاعتبار، فإنّه لم يعهد استعمال النقض فى العلم والقطع، فلا يقال:

«لا تنقض العلم والقطع» وليس ذلك إلّالأجل أنّ العلم والقطع غالباً يكون إطلاقهما فى مقابل الظنّ والشكّ، وهذا بخلاف اليقين، فإنّ إطلاقه غالباً يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن والعمل على طبقه، فالنظر إلى اليقين غالباً يكون طريقاً إلى ملاحظة المتيقّن، بخلاف النظر إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۳

العلم والقطع.

وبالجملة: لا ـ إشكال فى أنّ العناية المصحّحة لورود النقض على اليقين إنّما هى باعتبار استتباع اليقين الجرى العملى على المتيقّن والحركة على ما يقتضيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو أنّ الجرى العملى الذى كان يقتضيه الإحراز واليقين لا ينقض فى الشكّ فى بقاء المتيقّن.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أنّ أخبار الباب إنّما تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه فى مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء فى سلسلة الزمان، فإنّ الجرى العملى بنفسه ينتقض ولا يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن، لأنّ المتيقّن لا ـ يقتضى الجرى العملى حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ، والشكّ فى اقتضاء المتيقّن للبقاء يوجب الشكّ فى صدق النقض عليه، فلا يندرج فى عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وبتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلّق اليقين به فى زمان حدوثه، بمعنى: أنّ الزمان اللاحق الذى يشكّ فى بقاء المتيقّن فيه كان متعلّق اليقين عند حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن مرسلًا بحسب الزمان لكى لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ ومقيّداً بوقت مخصوص، وإلّا ففيما بعد ذلك الحدّ والوقت يكون المتيقّن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۴

وجود المتيقّن من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ اليقين ما كان يقتضى ترتيب آثار وجود المتيقّن بعد ذلك الحدّ، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشكّ؟

ألا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقّن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيّام ففى اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم

الرابع ما کان متعلّق الیقین بالوجود من أوّل الأمر حتّی یقال: انتقض الیقین بیقین آخر، وهـذا بخلاف ما إذا حـدث فی الیوم الثالث أمر زمانی- من مرض وقتل ونحو ذلک- أوجب رفع المتیقّن، فإنّه یصحّ أن یقال: إنّه انتقض الیقین بالوجود بیقین العدم.

وبالجملـة: لا إشـکال فی أنّ العنایـة المصـحّحة لإضافة النقض إلی الیقین إنّما هی لکون الیقین یقتضـی الجری والحرکة نحو المتیقّن، وهـذا إنّما یکون إذا کان المتیقّن ممّا یقتضـی الجری والحرکـة علی ما یسـتتبعه من الآثار الشـرعیّة والعقلیّـة، فلابدّ وأن یکون للمتیقّن اقتضاء البقاء فی الزمان الذی یشکّ فی وجوده لیقتضی ذلک، ولابدّ من إحراز اقتضائه للبقاء، فالشکّ فی وجود المتیقّن لأجل الشکّ فی المقتضی لا یندرج فی قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ»[۵۱]، إنتهی کلامه رحمه الله بطوله.

هذه تقریبات الأعلام فی اختصاص حجّیّة الاستصحاب بالشکّ فی الرافع.

نقد کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

ویرد علی مـا أفاده الشـیخ الأعظم أنّ کون الیقین فی الخبر بمعنی المتیقّن خلاف الظاهر، إذ الیقین والشکّ یکونان فی عبارة واحـدة، فکیف یجعل الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۵

بمعنی المتیقّن والثـانی بمعنـاه لا ـ بمعنی المشـکوک، وکونه طریقیّاً لا یقتضـی ذلک، ألا تری أنّا إذا قلنا: «القطع حجّـة» تکون الحجّیّة صفة للقطع لا للمقطوع؟

لکونها بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة ولیس المنجّز فی باب القطع إلّانفس القطع، وأمّا المقطوع- کوجوب الصـلاة- فهو المنجَّز- بالفتح- لا المنجِّز- بالکسـر- فالقطع مع کونه طریقیّاً فی قولنا: «القطع حجّة» اخذ فی نفس هذه الجملة موضوعاً واسند الحجّیّة إلی نفسه لا إلی المقطوع، فالیقین فی المقام أیضاً کذلک، فإنّه مع کونه طریقیّاً فی الخبر ارید به نفسه لا المتیقّن.

نقد نظریّة المحقّق الهمدانی رحمه الله فی المسألة

وأمّـا مـا أفـاده المحقّق الهمـدانی رحمه الله- من أنّ نسـبة النقض باعتبـار الیقین التقـدیری فی زمـان الشـکّ لا ـ الیقین المتعلّق بالحـالة السابقة- فأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالی» بوجوه خمسة:

الأوّل: عدم لزوم هذا التقدیر فی صحّة نسبته إلیه، فإنّ الیقین المحقّق فی زمان الشکّ وإن تعلّق بالحالة السابقة، لکن تصحّ عند العرف نسـبة النقض إلیه ویقـال: هـذا الیقین المتعلّق بالطهارة السابقـة لا ینتقض بالشکّ ویبنی علیه فی زمان الشکّ، وذلک لأنّ الزمان ظرف للمتیقّن لا قیـد له، فالیقین تعلّق بنفس المتیقّن لا به مقیّـداً بالزمان السابق، وإلّا کان الموضوع فی زمن الشکّ غیره فی زمن الیقین، فلا یجری الاستصحاب أصلًا.

وأمّا کون متعلّق الیقین فی السابق لا یضرّ عرفاً فی صحّة إسناد النقض إلی الیقین.

الثانی: أنّ الظاهر من الروایات هو نسـبة النقض إلی هـذا الیقین الفعلی، لا التقـدیری، لأنّ قوله فی الصـحیحة المتقدِّمـة: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۶

مرتبط بالکبری التی بعـده، أی قوله: «ولا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ» سواء جعل صـغری لها- کما هو الظاهر- أو توطئـة لـذکرها، ولا شبهـة فی أنّ المراد بالیقین فی «إنّه علی یقین من وضوئه» هو الیقین المتعلّق بالوضوء فی الزمان السابق، لا الیقین المقدّر المعتبر، فلابدّ أن یُراد من الیقین فی الکبری هو هذا الیقین لا التقدیری، لعدم صحّة التفرقة بینهما، ضرورة عدم صحّة أن یقال:

«إنّه على يقين من وضوئه فى الزمان السابق ولا ينقض اليقين التقديرى بالشكّ».

الثالث: أنّ مناسبة الحكم والموضوع إنّما تقتضى أن لا ينتقض اليقين الواقعى الذى له إبرام واستحكام بالشكّ، لا اليقين التقديرى الاعتبارى.

الرابع: أنّ قوله: «أبداً» لتأبيد الحكم المتقدّم، أى عدم نقض اليقين بالشكّ مستمرّ ومؤبّد، فلابدّ أوّلًا من جعل الحكم ثمّ إفادة تأبيده بلفظ «أبداً» الذى هو قائم مقام الإطلاق، فينحلّ عرفاً هذا الحكم المتقيّد بالتأبيد إلى أمرين:

أصل الحكم القابل للتأبيد وعدمه، وتأبيده واستمراره، فلو اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشكّ، أى من أوّل وجوده إلى آخره يقدّر اليقين فنسب إليه النقض فلا مصحّح للتأبيد، فإنّ الأمر المستمرّ الوجود إذا اعتبر من أوّل وجوده إلى آخره لا يصحّ اعتبار الاستمرار فيه ثانياً، فإنّ الشىء المستمرّ لا يقع فيه استمرار آخر، هذا إذا اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وإن اعتبر فى أوّل زمان الشكّ واريد بيان تأبيد حكمه بلفظ «أبداً» لا مصحّح لنسبة النقض إلى ما بعد ظرف التقدير بناءً على تحقّقه.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الظاهر من تأبيد الحكم أنّ اليقين المتعلّق بأمرٍ سابق على الشكّ لا ينقض فى ظرف الشكّ من أوّل زمانه إلى آخره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۷

الخامس: أنّ قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحة: «وإنّما ينقضه بيقين آخر» وإن كان ظاهراً فى جعل الحكم، إلّاأنّ هذا الظاهر لا يكون مراداً، ضرورة امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنّه بمنزلة جعل الحجّيّة والكاشفيّة له، فلا محالة تكون هذه الجملة لتعيين الغاية للحكم المتقدّم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، فيفهم عرفاً من هذه الغاية أنّ المتكلّم اعتبر ثلاثة امور: اليقين السابق، والشكّ المستمرّ، واليقين المتأخّر، فقال: إنّ حكم اليقين بالأمر السابق مستمرّ فى زمان الشكّ ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، وأمّا تقدير اليقين فى ظرف الشكّ فلا يساعد عليه فهم العرف عند ملاحظة الرواية، ويؤيّده أنّه لو اعتبر فى ظرف الشكّ يقيناً غير ما تعلّق بالحالة السابقة لقال فى الذيل: «وإنّما ينقضه بيقين ثالث» مكان «بيقين آخر».

وبالجملة: إنّ التأمّل فى الصحيحة صدراً وذيلًا ممّا يشرف الفقيه بالقطع بأنّ اليقين فى الكبرى هو اليقين المحقّق الفعلى المتعلّق بالشىء فى الزمان السابق، لا المقدّر المفروض فى زمان الشكّ[۵۲].

هذا ما أورده الإمام «مدّ ظلّه» على المحقّق الهمدانى رحمه الله مع توضيح منّا فى بعض فقراته.

لكن يمكن المناقشة فى الإيراد الأوّل بعدم تسليم صحّة إسناد النقض عند العرف إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة.

وفى الإيراد الرابع بأنّه خلط بين الحكم والموضوع، فإنّ تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ يوجب استمرار الموضوع، وهو «نقض اليقين بالشكّ»، وقوله:

«أبداً» جىء به لتأبيد الحكم لا لتأبيد الموضوع، أى «نقض هذا اليقين المعتبر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۸

فى تمام ظرف الشكّ به ممنوع أبداً»، وبعبارة اخرى: تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ إنّما هو لتصحيح إسناد النقض إليه، ولا يستفاد منه استمرار الحكم، والشاهد على هذا أنّه لو لم يكن فى الكلام حكم كأن يقال: «هل يجوز نقض اليقين بالشكّ» لابدّ على مذهب المحقّق الهمدانى من اعتبار اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وأمّا قوله: «أبداً» فإنّما هو لتأبيد الحكم[۵۳] ولا يرتبط بالموضوع، فلا يلزم وقوع استمرار آخر فى الشىء المستمرّ كما توهّم «مدّ ظلّه».

ولكن مع ذلك أكثر إشكالات[۵۴] الإمام «مدَّ ظلّه» واردة على المحقّق الهمدانى رحمه الله، فما استدلّ به لإثبات التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع فى حجّيّة الاستصحاب مردود.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأمّا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الأوّل فجوابه أنّ الفرق بين العلم والقطع وبين اليقين- بأنّ الثالث يفهم منه لزوم الجرى على طبقه عند تلفّظه وتصوّره دون الأوّلين- واضح البطلان، والتعبير باليقين فى جميع أخبار الاستصحاب دون العلم والقطع لا يكون مؤيّداً له، إذ لا إشكال فى أنّه لو قال:

«لا ينقض العلم بالشكّ» لكان صحيحاً، فهذه الألفاظ الثلاثة مترادفة، بل عند تصوّر القطع يخطر ببال الإنسان لزوم الحركة على وفقه، لأنّ أذهاننا مأنوسة بحجّيّته ولزوم العمل على طبقه، وذلك لأنّ الاصوليّين عبّروا فى كتبهم بأنّ القطع حجّة، ولم يعبّروا بأنّ اليقين حجّة.

على أنّ لزوم الجرى على طبق اليقين أثر من آثاره وحرمة نقضه بالشكّ

أيضاً أثر آخر له، وكلا الأثرين يكونان فى عرض واحد لا تقدّم لأحدهما على الآخر، فكيف ترتّب الأوّل على نفس اليقين الفاقد لكلّ أثر، ثمّ ترتّب الثانى عليه حال كونه واجداً للأثر الأوّل؟

وكون لزوم الجرى على وفقه أثراً عقليّاً وحرمة نقضه بالشكّ أثراً شرعيّاً لا يوجب التقدّم والتأخّر وترتّب الثانى على اليقين الواجد للأوّل.

أضف إلى ذلك: أنّه كما عرفت استشكل على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن، ثمّ قال: عناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقّن وبلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن، وقال أيضاً: يختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه فى مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء فى سلسلة الزمان.

وهل هذا البيان منه رحمه الله إلّاكرٌّ على ما فرَّ؟ فإنّه قال بعدم كون اليقين بمعنى المتيقّن ثمّ جعله أساساً لصحّة ورود النقض على اليقين، فكان القول بكونه بمعنى المتيقّن أولى، لعدم استلزامه ذلك التكلّف الذى ارتكبه.

وأمّا تقريبه الثانى: فجوابه أنّا لا نسلّم كون زمان الشكّ دائماً ممّا تعلّق به اليقين فى زمان حدوثه وإن كان الشكّ من موارد الشكّ فى الرافع، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّ مَن توضّأ أوّل الصبح يكون متيقّناً بالطهارة وبدوامها ما لم يتحقّق ناقض، فاليقين بالبقاء مقيّد بعدم تحقّق الحدث، فلا يكون زمان الشكّ فى الحدث ممّا تعلّق به اليقين فى زمان حدوثه.

تحقيق الحقّ فى الشكّ فى الرافع والمقتضى

أقول: اليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» ظاهر فى اليقين الحقيقى المتعلّق بالحالة السابقة، وظاهر أيضاً فى كونه بمعناه لا بمعنى المتيقّن، والحقّ شموله للشكّ فى الرافع والمقتضى كليهما، ولا إشكال فى صحّة إسناد النقض إلى اليقين مع حفظ هذين الظهورين.

بيان ذلك: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية[۵۵]، وأكمله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه» فى الرسائل بتوضيحاته المفيدة، حيث قال:

اعلم أنّ اليقين قد يلاحظ بما أنّه صفة قائمة بالنفس- كالعطش والجوع والخوف والحزن من الصفات القائمة بها- من غير لحاظ

إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشكّ والظنّ، وقد تلاحظ بما أنّها مضافة إلى الخارج وأنّ اليقين كاشف كشفاً تامّاً عن متعلّقه والظنّ ناقصاً والشكّ غير كاشف أصلًا، بل يضاف إلى الخارج إضافة ترديديّة.

لا- إشكال فى أنّ اليقين بحسب الملاحظة الاولى لا- يكون ممتازاً عن الظنّ والشكّ بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام بحسب هذه الملاحظة إنّما يكون فى كيفيّة قيامها بالنفس بحسب مباديها المحصّلة لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشكّ قويّة بحيث لا يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفة بحيث يزول بتشكيك ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلك.

وبالجملة: سهولة زوال تلك الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين فى هذه الملاحظة أبرم من الشكّ ولا الظنّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۱

وأمّا بحسب الملاحظة الثانية- أى إضافتها إلى الخارج- فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشكّ والظنّ، فكأنّ اليقين حبل مشدود، أحد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقّن ويكون حبلًا مبرماً مفتولًا مستحكماً وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفة غير مستحكمة، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافة غير محكمين ولا مبرمين وإن كانت مبادئ حصولها قويّة مستحكمة.

وبالجملة: امتياز اليقين عن الشكّ فى كونه كالحبل المبرم دون الشكّ إنّما هو بحسب تعلّقها بالخارج، وهذا واضح.

وأمّا الجرى العملى على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته، بل يكون من آثاره وأحكامه العقليّة أو العقلائيّة، فلا- يكون إبرامه واستحكامه متفرّعين على الجرى العملى، بل هو تابع لهما، وكذا إبرامه واستحكامه وكونه كالحبل المشدود دون الشكّ لا ارتباط لها بالمتيقّن، بل هى من مقتضيات ذاته، سواء تعلّق بأمرٍ مبرم أو غيره، كما أنّ الشكّ غير مبرم بأىّ شىء تعلّق.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأنّ مقابلهما من مقتضيات ذات الشكّ فى حال ملاحظتهما متعلّقين بالخارج ومضافين إلى المتعلّق، ولا- يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقّن، ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه، كما أنّ اليمين المؤكّد يتوهّم له إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاته المضافة إلى المتعلّق، ففى قوله تعالى: «وَ لَاتَنقُضُوا الْأَيْمنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا»[۵۶] إنّما نسب النقض إليها لا- باعتبار كونها من الكيفيّات المسموعة القائمة بنفس المتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً مستمرّاً مبرماً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۲

ولا- باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى متعلّقاتها، فكأنّ اليمين بواسطة هذه الإضافة حبل مبرم مشدود، أحد جانبيه على عنق الحالف والآخر على متعلّقه، فبهذه الملاحظة نسب إليه النقض، كما أنّ اليقين إنّما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة[۵۷]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ اليقين بحسب ملاحظته إلى الخارج- أى المتيقّن- يكون ذاتاً مبرماً ومستحكماً كالحبل المفتول، دون الظنّ والشكّ، لأنّ اليقين نور محض وكاشف تامّ، والظنّ نور مخلوط بالظلمة وكاشف ناقص، والشكّ ظلمة محضة لا كشف فيه أصلًا، وبحسب هذه الملاحظة اسند النقض إلىاليقين فى الرواية، وحيث كان الإبرام والاستحكام فى هذه الملاحظة من مقتضيات ذات اليقين من دون دخل شىء آخر فالرواية تعمّ الشكّ فى المقتضى والرافع كليهما، فالتفصيل بينهما بشمولها للثانى دون الأوّل- كما ذهب إليه الأعلام الأربعة[۵۸]- غير تامّ.

إشكال وجواب

بقى هنا إشكال: وهو أنّ إسناد النقض إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة خلاف ظاهر الرواية، لأنّه كما لا يمكن نقض اليقين بحياة

زیـد بالشـکّ فی ممـات عمرو، لاـ یمکن أیضـاً نقض الیقین المتعلّق بالزمـان السـابق بالشـکّ المتعلّق بالزمـان الحاضـر، ولأجل ذلک الإشـکال ذهب المحقّق الهمـدانی رحمه الله إلیتقـدیر یقین آخر، والمحقّق النائینی رحمه الله فی تقریبه الثانی إلی کون زمان الشـکّ ممّا تعلّق به

الیقین فی زمان حدوثه.

والجواب عنه بعد عدم تمامیّة ما ذکره العَلَمان رحمهما الله أنّ الاحتمالات المتصوّرة للروایة فی بادئ النظر ثلاثة:

أ- أن یکون وجود الیقین والشـکّ فعلیّاً وکلاهما متعلّقین بشـیء واحـد من جمیع الجهات حتّی من حیث الزمان، وهـذا ممتنع کما هو واضح.

ب- أن یُراد من الروایة قاعدة الیقین، وهی أن یکون الیقین والشکّ کلاهما متعلّقین بشـیء واحد حتّی من حیث الزمان، إلّاأنّ الشـکّ فعلی دون الیقین، فإنّ المکلّف فی هـذه القاعـدة کان متیقّناً سابقاً بکونه متطهّراً مثلًا ولکنّه یشکّ الآن فی تلک الطهارة السابقة، وهذا الاحتمـال خلاـف الظـاهر، لأنّ قوله علیه السـلام: «لا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ» ظاهر فی کون الیقین أیضاً فعلیّاً، کالشکّ، فمفاده «لا ینقض الیقین الموجود بالفعل بالشکّ الموجود کذلک»، علی أنّه لا یلائم مورد الروایة أیضاً، لأنّ موردها هو الیقین بالوضوء والشـکّ فی ارتفاعه لأجل احتمال النوم، واحتمال النوم ناشٍ عن تحریک شیء فی جنبه وهو لا یعلم به.

ج- أن یکون وجود الیقین والشکّ فعلیّاً، إلّاأنّ متعلّقهما مختلف من حیث الزمان، بأن کان الیقین متعلّقاً بالحالة السابقة والشکّ متعلّقاً بالحالـة الفعلیّـة، وهـذا الاحتمـال- ولو کـان خلاـف الظـاهر- متعیّن، لأنّه احتمال ممکن أقلّ إشـکالًا، فإنّ الاحتمال الأوّل کان محالًا، والثانی کان ذا إشکالین- کما عرفت- ولا احتمال رابع فی البین، فتعیّن الاحتمال الثالث، وإن کان خلاف الظاهر فرضاً.

هل الاستصحاب حجّة من باب بناء العقلاء؟

ثمّ إنّه قد استدلّ أیضاً للقول باختصاص الاستصحاب بالشکّ فی الرافع:

بأنّ أخبار الاستصحاب لا تکون تعبّداً محضاً، بل وردت علی طبق ارتکاز

العقلاء وبنائهم علی العمل علی طبق الحالـة السابقة، ولا إشـکال فی اختصاص بنائهم علی العمل علی طبقها فی الشکّ فی الرافع دون المقتضی.

والشاهد علی ورودها إمضاءً لبنائهم قوله علیه السـلام فی الصحیحة الثانیة الآتیة[۵۹]: «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» فإنّ هذا التعبیر یدلّ علی إرجاعه إلی ارتکازه، لا أنّه حکم تعبّدی محض.

أقول: لا ریب فی بناء العقلاء علی العمل علی طبق الحالـة السابقـة فی الجملة، ولا ریب أیضاً فی تحقّق هذا البناء فی الشکّ فی الرافع، وأمّا بنائهم علی العمل بها فی الشکّ فی المقتضـی إمّا مقطوع العدم وإمّا مشکوک فیه، فالمتیقّن من بنائهم هو خصوص موارد الشکّ فی الرافع.

ولکنّ الوجه فی حکم الشـارع بالعمـل علی طبق الحالـة السابقـة بقوله: «لا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ» هو مجرّد الیقین بها والشکّ فی الحالـة اللاحقـة، لأنّه جعل نقض الیقین بالشکّ موضوعاً لحکمه من غیر دخالة شـیء آخر، فیشـمل الأخبار کلّ مورد تحقّق فیه الیقین بالحالـة السابقـة والشکّ فی الحالة اللاحقة، سواء حصل الوثوق ببقاء المتیقّن أم لا، بل یشـمل ما إذا حصل الظنّ غیر المعتبر بارتفاعه، والعلم بالحالة السابقة غیر کاشف عن الحالة اللاحقة، لا کشفاً تامّاً ولا ناقصاً یعبّر عنه بالوثوق أو الظنّ.

وأمّـا بنـاء العقلاـء فالظـاهر أنّ وجهه حصول الوثوق والاطمئنـان لهم بالبقـاء، لا تعبّـد عقلائی، إذ لم نجـدهم یعملون علی طبق الحالة

السابقـة فی مورد لاـ یکون فی البین إلّـاالیقین بالکون السابق والشکّ فی البقاء بحیث لا یحصل لهم وثوق واطمئنان ولا یکون عملهم مطابقاً للاحتیاط، بل رجوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۵

الحیوانات إلی أوکارها لا یکون إلّامن جهة حصول الوثوق بالبقاء.

وبالجملة: الظاهر أنّ بناء العقلاء لا یکون إلّالحصول الوثوق والاطمئنان لهم.

منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقةکلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک

ثمّ إنّه قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه»: حصول الوثوق بالبقاء ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشیء الثابت المقتضی للبقاء، نظیر أصالة السـلامة فی الثمن والمبیع الناشئة عن ندرة حصول العیب فی الأشیاء، فإنّها أصل عقلائی یحصل الوثوق للعقلاء علی طبقه، وحصول هذا الوثوق ناشٍ عن ندرة حصول العیب فی الأشیاء وغلبة سلامتها[۶۰].

نقد کلام الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام

لکنّه مخدوش عندنا، لأنّ الشکّ فی الرافع لیس بمعنی بقاء المستصحب واستمراره واقعاً، بل بمعنی قابلیّته للبقاء والاستمرار، وحصول الرافع له لیس نادراً فی جمیع الموارد، ألا تری کثرة حصول الرافع لبعض الأشیاء الثابتة المقتضیة للبقاء، کالطهارة، فإنّها مقتضیة للبقاء إلی الأبد، مع أنّها کثیراً ما تنقض وترفع بالبول والنوم والریح وسائر النواقض.

نعم، بعض الامور الثابتـة المقتضیـة للبقاء والاستمرار لا یعرضه الرافع إلّا نادراً، کالبناء المحکم القویّ الذی لا یُخرّبه إلّاالزلزال شدید أو سیل عظیم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۶

وبالجملة: قوله «مدّ ظلّه»: «حصول الوثوق بالبقاء لهم ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشیء الثابت المقتضی للبقاء» غیر تامّ.

وکیف کـان، بناء العقلاء علی العمل علی طبق الحالـة السابقـة لا یکون إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، بخلاف حکم الشارع بحرمـة نقض الیقین بالشکّ، فإنّ ملاکه نفس الیقین والشکّ من غیر دخل شیء آخر فیه، فإذا اختلف المناطان فـدعوی ورود أخبار الباب علی طبق ارتکاز العقلاء غیر مسموعة.

توضیح «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً»

وأمّا التعبیر ب «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبـداً» کما ورد فی الصـحیحة الثانیـة الآتیة فلا یدلّ علی إرجاعه إلی ارتکاز الراوی[۶۱]، لعدم دلالة التعبیر ب «لا ینبغی» علی الکراهة فی لسان الشرع، بل یدلّ علی الحرمة.

ویؤیّده ورود هذا التعبیر فی سائر الأخبار لأجل بیان حکم تحریمی لا تنزیهی، بل وروده فی نفس تلک الصـحیحة- مع قطع النظر عن سائر الروایات- یقتضی أن یکون لبیان الحرمة، لأنّ موردها هو الصلاة الواجبة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۷

فلا فرق بین التعبیر بقوله: «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» وبین التعبیر فی الصحیحة الاولی بقوله: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» أصلًا.

وبالجملـة: دعوی أنّ نکتة اعتبار الاستصـحاب هی مطابقته لارتکاز العقلاء غیر مسـموعة، فمفاد أخبار الباب أعمّ من الشکّ فی الرافع

والمقتضى، ومخالف لما هو سيرة العقلاء، لأنّ مناط الأخبار أعمّ من مناط السيرة ومخالف له، فتقريب اختصاص الاستصحاب بالشكّ فى الرافع بورود أخباره على طبق بناء العقلاء مردود.

هل الاستصحاب أمارة شرعيّة أو أصل عملى؟

واتّضح ممّا ذكرنا عدم كون الاستصحاب أمارة مجعولة شرعيّة، بل هو أصل عملى مجعول شرعى، لأنّ ملاك حرمة النقض فى الرواية هو مجرّد اليقين بالحالة السابقة والشكّ فى الحالة اللاحقة كما عرفت، فدعوى كونه أمارة إمّا أن تكون بلحاظ كون اليقين كاشفاً عن زمان الشكّ، وهى غير مسموعة، لأنّ اليقين كاشف عن الحالة السابقة لا عن زمان الشكّ، لأنّه تعلّق بها لا به، فلا يكون كاشفاً عنه حتّى كشفاً ناقصاً، وإمّا أن تكون بلحاظ الشكّ لأجل كونه مسبوقاً باليقين، وهى أيضاً فاسدة، لأنّ مسبوقيّته باليقين لا تستلزم كونه موجباً لتحقّق الظنّ بالبقاء.

وبعبارة اخرى: كلّما تحقّق اليقين بالحالة السابقة والشكّ بالحالة اللاحقة يجرى الاستصحاب بحسب مدلول الرواية، فلا يختصّ جريانه بالظنّ النوعى بالبقاء، بل يعمّ الشكّ المتساوى الطرفين، بل الظنّ بالارتفاع، لأنّ الشكّ يكون بمعنى عدم اليقين لا بمعناه المصطلح، فكيف يكون أمارةً شرعيّة كاشفةً عن الواقع؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۸

لا يقال: ما الفرق بين أدلّة حجّيّة الخبر الواحد وأخبار الاستصحاب حيث ذهبتم إلى كون الخبر الواحد أمارةً وإلى كون الاستصحاب أصلًا؟

فإنّه يقال: الفرق بينهما أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد ناظرة إلى بناء العقلاء على العمل بخبر العادل والثقة، بل دليله منحصر- على التحقيق- فى بناء العقلاء، وهم لا يعملون بخبر الثقة إلّالأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فخبر الثقة حجّة من باب الظنّ النوعى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الأخبار الدالّة على حجّيّته لا تكون مرتبطة بسيرة العقلاء كما عرفت، فوزان قوله عليه السلام: «لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فكما أنّ الثانى وظيفة مقرّرة للشاكّ فى الطهارة فى مقام العمل، فكذلك الأوّل وظيفة مقرّرة للشاكّ فى بقاء المتيقّن فى مقام العمل، إلّاأنّ الشكّ فيه يكون مسبوقاً باليقين، دون الثانى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الرواية أنّ الاستصحاب حجّة فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة، وأنّه حجّة فى الشكّ فى الرافع والمقتضى كليهما، وأنّه أصل لا- أمارة، فلا يكون معنى حجّيّته عندنا أنّه أمارة كاشفة عن الواقع، بل معناها أنّه وظيفة عمليّة تعبّديّة عند الشكّ فى البقاء.

وهذه الصحيحة كافية لاعتبار الاستصحاب وحجّيّته، إلّاأنّا نذكر سائر أخبار الباب، لأنّ من ناقش فى إلغاء الخصوصيّة وقال باختصاص قوله عليه السلام: «لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بباب الوضوء يتمكّن من تعميم الاستصحاب لسائر الأبواب، فإنّ مورد الأخبار الاخر غير الوضوء كما ستعرف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۹

صحيحة زرارة الثانية

اشارة

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له[۶۲]: أصاب ثوبى دم رعاف[۶۳] أو غيره[۶۴] أو شىء من منىّ، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً

وصلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله» قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت[۶۵] وجدته، قال: «تغسله وتعيد»، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه، قال:

«تغسله ولا ـ تعيد الصلاة»، قلت: لِمَ ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» قلت: فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۰

الناحية التى ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك» قلت:

فهل علىَّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذى وقع فى نفسك» قلت: إن رأيته فى ثوبى وأنا فى الصلاة، قال: «تنقض الصلاة وتُعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً فقطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ»[۶۶].

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّاأنّ إضمار مثل زرارة لا يضرّ، لأنّه لا يسأل غير الإمام المعصوم، على أنّ الصدوق رحمه الله رواها فى «العلل» متّصلًا بأبى جعفر عليه السلام، فلا إشكال فيها من حيث اتّصالها بالمعصوم.

البحث حول دلالة الرواية

وأمّا دلالتها: فلا إشكال فى عدم دلالة الفقرتين الاوليين على الاستصحاب، بل مورد الاستدلال بها فقرتان:

إحداهما: الفقرة الثالثة، وهى قوله: «فإن ظننت أنّه قد أصابه- إلى قوله عليه السلام- فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

وفى هذه الفقرة احتمالات؛ لأنّ فى قوله: «فنظرت فلم أرَ شيئاً» احتمالين:

أحدهما: أنّه بعد النظر وعدم رؤية شىء صار عالماً بعدم كون الثوب نجساً، ثانيهما: أنّه بقى شكّه بإصابة النجاسة ولم يتبدّل شكّه بسبب النظر وعدم الرؤية إلى العلم بعدم الإصابة، وفى قوله: «ثمّ صلّيت فرأيت فيه» أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۱

احتمالان: أحدهما: أنّه تيقّن بكونه هو النجاسة التى ظنّ بها قبل الصلاة، فتيقّن وقوع الصلاة فيها، ثانيهما: أنّه شكّ فى أنّها هل وقعت على الثوب بعد الصلاة أو هى التى كانت قبلها وظنّ بها، فالاحتمالات أربعة حاصلة من ضرب الأوّلين إلى الأخيرين:

أ- أنّه بعد الظنّ بالإصابة والنظر وعدم الرؤية صلّى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فإذا صلّى رأى فى ثوبه النجاسة وعلم بأنّها هى التى كانت مظنونة، فعلم أنّ صلاته وقعت فى النجس.

ب- هذه الصورة، أى عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوع صلاته فيها.

ج- أنّه حصل له بواسطة النظر العلم بعدم النجاسة، فإذا صلّى تبدّل علمه بالعلم بالخلاف، أى بأنّ النجاسة كانت من أوّل الأمر.

د- هذه الصورة مع احتماله بعد الصلاة حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوعها فيها.

فلابدّ من النظر فى أنّها ظاهرة فى أىّ منها؟ حتّى يتّضح أنّها هل هى دالّة على الاستصحاب أم لا؟

فأقول: الاحتمال الثالث ينافى تعليل الجواب، أعنى قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، إذ لا شكّ على هذا الاحتمال، لأنّه- بناءً على هذا الاحتمال- دخل فى الصلاة عالماً بكونه طاهراً، وصار عالماً بالخلاف بعدها، فأين الشكّ الذى اشير إليه فى تعليل الجواب؟! لا يقال: لعلّه أراد الشكّ الذى كان قبل النظر.

فإنّه يقال: ذلك الشكّ لا يرتبط بالحكم الشرعى، لأنّ الملاك فيه إنّما هو حال المصلّى عند دخوله فى الصلاة وبعدها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۲

والاحتمال الرابع المنطبق على قاعدة اليقين بعيد، لأنّه خلاف ظاهر قوله:

«فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، لأنّه ظاهر فى فعليّة اليقين والشكّ كليهما، هذا أوّلًا.

وثانياً: لو حصل له العلم لكان عليه ذكره فى السؤال، لوضوح احتمال دخله فى الحكم، فعدم ذكره دليل على عدم حصوله، إذ لو حصل له العلم لقال فى السؤال: «فنظرت فلم أرَ شيئاً فعلمت أنّه طاهر».

فبقى الاحتمالان الأوّلان، وهما يشتركان فى إفادة حجّيّة الاستصحاب، فلوكانت الرواية مجملة من هذه الجهة لا يضرّ بها، لكنّها ظاهرة فى الاحتمال الأوّل.

ويؤيّده سؤال زرارة عن علّة الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: «ولِمَ ذلك؟»، فإنّه لو شكّ بعد الصلاة فى وقوعها فى النجاسة وعدمه لم يكن هذا السؤال مناسباً فى المقام، لأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة حينئذٍ لا يكون غريباً عن الذهن، وإنّما يناسب السؤال عن علّة الحكم ما إذا علم بعد الصلاة بوقوعها فى النجاسة، إذ حصل له شبهة، وهى أنّ الإمام عليه السلام حكم عقيب السؤالين الأوّلين بوجوب الغسل والإعادة وعقيب الثالث بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة مع أنّ الصلاة فى جميع هذه الصور وقعت فى النجاسة، فما علّة عدم وجوب الإعادة فى الصورة الثالثة؟ مع أنّ القاعدة تقتضى وجوبها، لعدم كون المأتىّ به مطابقاً للمأمور به.

الفقرة الثانية- التى تدلّ على حجّيّة الاستصحاب-: هى الفقرة الأخيرة، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ» إلى آخر الرواية.

إن قلت: هذه الفقرة تنطبق على قاعدة اليقين والشكّ لا على الاستصحاب، لأنّ قوله: «إن لم تشكّ» بمعنى «إن تيقّنت بالطهارة» فإنّ عدم الشكّ عبارة اخرى عن اليقين، فحينئذٍ كان قبل الورود فى الصلاة عالماً بالطهارة وصار فى

أثنائها شاكّاً فى نفس تلك الطهارة التى كانت معلومة، أى الطهارة قبل الورود، وهل هذا إلّاقاعدة اليقين والشكّ؟ فهذه الفقرة تدلّ على حرمة نقض اليقين بالشكّ فى قاعدة اليقين ولا ترتبط بالاستصحاب.

قلت: الشكّ وإن كان مساوياً بالنسبة إلى طرفى الاحتمال، إلّاأنّ الطرف الذى يوجب تغيير الوضع الموجود يكون متعلّقاً له فى التعبيرات لا الطرف الآخر، مثلًا إذا كان ثوبك طاهراً ثمّ عرض لك الشكّ، تقول: «شككت فى نجاسة ثوبى» ولا تقول: «شككت فى طهارته»، نعم، هذا التعبير صحيح لكنّه غير متعارف نوعاً.

إذا عرفت ذلك فظهر لك أنّ قوله عليه السلام: «إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته» يكون بمعنى «إذا شككت فى نجاسة موضع منه ثمّ رأيته» فكان قوله: «إن لم تشكّ» أيضاً بمعنى «إن لم تشكّ فى نجاسته» بقرينة المقابلة، فحينئذٍ لو كان عدم الشكّ عبارة اخرى عن اليقين- كما قلت- لكان المعنى «إن تيقّنت بالنجاسة» لا «إن تيقّنت بالطهارة» وعلى هذا المعنى فلم يكن دخوله فى الصلاة جائزاً أصلًا، فكيف يحكم عليه السلام بصحّة ما مضى من صلاته مع أنّه دخل فيها عالماً بكون ثوبه نجساً؟!

فالمراد من عدم الشكّ هو الغفلة عن طهارة ثوبه ونجاسته، يعنى أنّه كان عالماً بطهارته قبل الدخول فى الصلاة، إلّاأنّه حال الدخول صار غافلًا عن الطهارة والنجاسة، ثمّ رأى نجاسة رطبة فى أثنائها وشكّ فى الإصابة قبل الصلاة أو فى الأثناء، فعلى هذا لا إشكال فى انطباق قوله عليه السلام: «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى الآن ظهور فقرتين من الرواية فى حجّيّة الاستصحاب.

إشكال وجواب

لكن يتوجّه إشكال على الفقرة الاولى، وهو أنّه كيف يصحّ تعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها فى النجس بقوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك، ثمّ شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» مع كون الإعادة من النقض باليقين

لا بالشکّ.

نعم، التعلیل المذکور یصلح أن یکون تعلیلًا لجواز الدخول فی الصلاة، لا لعدم وجوب الإعادة.

ویمکن الجواب عن هذا الإشکال بعد ذکر مقدّمة:

وهی أنّ قوله علیه السلام: «لا تعید الصلاة» ارید منه معنی کنائی لا معناه المطابقی، أعنی «لا تجب علیک إعادة الصلاة».

توضیح ذلک: أنّ لزوم الإعادة وعدمه ممّا حکم به العقل، فلو رأی المأتیّ به مطابقاً للمأمور به حکم بعدم لزوم الإعادة، ولو رآه غیر مطابق له حکم بلزومها، وأمّا الشارع فلیس له حکم سوی ما تعلّق بالمأمور به، وإلّا لزم أن یتوجّه إلی المکلّف حکمان شرعیّان فیما إذا لم یطابق المأتیّ به المأمور به، أحدهما: «أقم الصلاة» مثلًا، والآخر: «یجب علیک الإعادة»، فکلّما عبّر الشارع بقوله: «یعید» أو «لا یعید» لم یکن معناه المطابقی مراداً، بل معناه الکنائی، فقوله علیه السلام فی الفقرتین الاولیین: «تعید الصلاة» کنایة عن اشتراط الصلاة بطهارة الثوب.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ أدلّة الشرائط والموانع ظاهرة فی کون الشیء بوجودها الواقعی شرطاً أو مانعاً، فما دلّ علی وجوب الصلاة فی الثوب الطاهر ظاهر فی کون الطهارة الواقعیّة شرطاً لها، فزرارة رأی أنّ المأتیّ به فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۷۵

الفرض الثالث أیضاً غیر مطابق للمأمور به- کالأوّلین- فالقاعدة تقتضی لزوم الإعادة، مع أنّ الإمام علیه السلام حکم بعدم لزومها، فسأل عن علّة ذلک بقوله: «ولِمَ ذلک؟»، وحاصل جواب الإمام علیه السلام أنّ الطهارة التی تکون شرطاً للصلاة أعمّ من الطهارة الواقعیّة والاستصحابیّة.

وبعبارة اخری: قوله: «لا تعید الصلاة» کنایة عن أنّ الصلاة التی أتیت بها مطابقة للمأمور بها، لأنّ الطهارة التی تکون شرطاً لها تعمّ الطهارة الواقعیّة والاستصحابیّة، فهذا حاکم علی أدلّة اشتراط طهارة الثوب فی الصلاة بتوسعتها، کما أنّ قاعدة الطهارة المستفادة من قوله: «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» حاکم علیها وموسّع لدائرتها بأنّ الطهارة فی أدلّة اشتراطها أعمّ من الطهارة الواقعیّة والظاهریّة.

إشکال آخر وجواب

ثمّ إنّ فی الروایة إشکالًا ثانیاً، وهو لزوم التفرقة بین وقوع تمام الصلاة فی الثوب النجس وبین وقوع بعضها فیه، حیث حکم فی الأوّل بعدم لزوم الإعادة وفی الثانی بلزومها، کما هو ظاهر قوله بعد ذلک: «تنقض الصلاة وتعید إذا شککت فی موضع منه ثمّ رأیته»، فما وجه هذا الفرق؟ مع أنّ الثانی أولی بعدم الإعادة، لأنّه علیه وقع بعض الصلاة فی الثوب النجس، وعلی الأوّل جمیعها.

هل یمکن الجواب بأنّ وجوب الإعادة فی الثانی تعبّد محض؟

أقول: لا، لأنّ الروایة وردت بلسان بیان العلّة والدلیل کما هو واضح، علی أنّ عدم سؤال زرارة هاهنا عن العلّة مع أنّه کان سأل عنها فی الفقرة السابقة مشعر بأنّ الحکم بالإعادة هاهنا مطابق للقاعدة، فالعلّة کانت معلومة عنده،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۷۶

ولو کان تعبّداً محضاً ومخالفاً للقاعدة لسأل عن العلّة وأجاب الإمام علیه السلام بکونه تعبّداً غیر معلول بعلّة.

لکن یمکن الذبّ عن الإشکال بعد ذکر مقدّمتین:

أ- أنّ النجاسة مانعة للصلاة مطلقاً- أی فی حال الذکر والسکوت والقیام والقعود وسائر الأحوال- فلو حمل المصلّی فی الأثناء ثوباً نجساً حال کونه ساکتاً، بحیث لم یأت بکلمة من الصلاة فیه بطلت، لأجل المانعیّة المطلقة.

ب- أنّ لنا أخباراً[۶۷] دالّة علی أنّ المصلّی لو رَعَفَ[۶۸] فی الأثناء لا تبطل صلاته، بل علیه أن یغسل أنفه ویعوّض ثوبه المتنجّس

بالرعاف أو یغسله ویبنی علی صلاته لو لم یستلزم الغسل أو التعویض الاستدبار أو الفعل الکثیر.

والرعاف له خصوصیّتان: إحداهما: أنّه یخرج بلا اختیار، ثانیتهما: أنّه إذا حدث فی أثناء الصلاة نعلم به فی بدء حدوثه، فنعلم أنّ شیئاً من الصلاة لم یقع معه، ومورد الأخبار وإن کان دم الرعاف، لکنّا نتمکّن من إلغاء الخصوصیّة والتمسّک بها لإثبات عدم بطلان الصلاة إذا تنجّس ثوب المصلّی أو بدنه فی الأثناء بنجاسة غیر الرعاف إذا کانت مشتملة علی الخصوصیّتین، وهما:

التنجّس بلا اختیار، وعدم وقوع شیء من الصلاة فیه، کأن یمسّ الطفل بیده النجسة ثوب المصلّی والتفت قبل إتیان شیء من الصلاة فی الثوب النجس.

فهذه الأخبار تکون مخصّصةً لدلیل مانعیّة النجاسة للصلاة، فکان حاصل دلیل المانعیّة بملاحظة هذه الأخبار أنّ النجاسة مانعة للصلاة، إلّاإذا حدثت فی أثنائها بحیث لم یقع شیء من الصلاة فیها وکان حدوثها بلا اختیار.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۷۷

إذا عرفت هاتین المقدّمتین، فاعلم أنّ الفرق بین حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها فی النجاسة وبین حصوله فی الأثناء أنّ الصلاة فی الأوّل تمامها وقع فی الطهارة الاستصحابیّة، لأنّه کان شاکّاً فی إصابة النجاسة من أوّل الصلاة إلی آخرها، فیجری الاستصحاب فی جمیع ذلک الوقت، بخلاف الثانی، فإنّ الاستصحاب فیه لا یجری إلّافی خصوص ما مضی من الصلاة قبل العلم بالنجاسة، وأمّا حال العلم فلا یکون مجری استصحاب الطهارة کما هو واضح، ولا یکون أیضاً من مصادیق أخبار الرعاف، لأنّها کما قلنا لا تشمل إلّانجاسة حادثة فی أثناء الصلاة، وأمّا ما کان موجوداً من أوّل الصلاة فهو مانع لها، وإن حصل العلم به فی الأثناء.

إشکال ثالث وجواب

ثمّ حصلت هاهنا شبهة اخری، وهی أنّا لا نعلم وجه إجراء الاستصحاب والحکم بصحّة الصلاة فی الصورة الأخیرة، أعنی قوله علیه السلام: «وإن لم تشکّ ثمّ رأیته رطباً إلخ» لأنّ الفرض فی هذه الصورة أن یری المصلّی نجاسة فی الأثناء واحتمل کونها معه من أوّل الصلاة وحدوثها فی الأثناء، فحال العلم بها لا یکون مجری استصحاب الطهارة ولا مصداقاً لأخبار الرعاف، أمّا الأوّل:

فظاهر، وأمّا الثانی: فلعدم العلم بحدوثها فی الأثناء حتّی یکون مصداقاً لتلک الأخبار، فکیف حکم الإمام علیه السلام بصحّة الصلاة، وعلّلها باستصحاب الطهارة؟

ولکن یمکن الجواب عنها بأنّه لا إشکال فی جریان استصحاب الطهارة بالنسبة إلی ما قبل العلم بالنجاسة، وأثره الشرعی صحّة ما وقع من الصلاة قبل العلم بها، وأمّا مسألة مانعیّة هذه النجاسة فیمکن حلّها بأنّا نشکّ فی کونها مانعة أم لا، ومنشأ هذا الشکّ أنّا لا نعلم أنّها هل حدثت فی الأثناء،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۷۸

فلا تکون مانعة، أو کانت من أوّل الأمر، فتکون مانعة، فتجری البراءة الشرعیّة والعقلیّة، کما تجری البراءة- علی التحقیق- بقسمیها فیما إذا شککنا فی مانعیّة ثوب للصلاة، کما إذا شککنا فی کونه من الحیوان المذکّی أم لا؟ فإنّ جریان البراءة فی اللباس المشکوک کونه من المذکّی أو غیره وإن کان مختلفاً فیه، إلّاأنّ المحقّقین قالوا بجریانها عقلیّها ونقلیّها.

فحکم الإمام علیه السلام فی هذه الصورة بصحّة الصلاة معلول لأمرین: أحدهما: استصحاب الطهارة بالنسبة إلی ما قبل العلم بالنجاسة، الثانی: أصالة البراءة بالنسبة إلی حال العلم بها، والإمام علیه السلام لم یذکر فی الروایة إلّاالأوّل منهما وإن کان قوله علیه السلام: «لأنّک لا تدری إلخ» ظاهراً فی کون الاستصحاب تمام العلّة، إلّا أنّه لا یمکن الأخذ بهذا الظهور، لما عرفت من الاحتیاج إلی أصالة البراءة لرفع المانعیّة.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه حول الروایة أنّ جمیع فقراتها مطابقة للقواعد، والدالّ منها علی حجّیّة الاستصحاب فقرتان بالتفصیل

المتقدّم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۷۹

صحیحة زرارة الثالثة

اشارة

ومنها: صحیحة ثالثة لزرارة، وهی ما رواه الکلینی رحمه الله عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، ومحمّد بن إسماعیل، عن الفضل بن شاذان جمیعاً، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز، عن زرارة، عن أحدهما علیهما السلام قال: قلت له: من لم یدر فی أربع هو أم فی ثنتین وقد أحرز الثنتین؟ قال: «یرکع رکعتین وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الکتاب ویتشهّد ولا شیء علیه، وإذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إلیها اخری ولا شیء علیه، ولا ینقض الیقین بالشکّ ولا یُدخل الشکّ فی الیقین ولا یخلط أحدهما بالآخر، ولکنّه ینقض الشکّ بالیقین ویتمّ علی الیقین فیبنی علیه ولا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات»[۶۹].

هل الروایة وردت تقیّةً أو لبیان الحکم الواقعی؟

مذهب العامّة فی الشکّ بین الأقلّ والأکثر هو البناء علی الأقلّ والإتیان بما شکّ فیه متّصلًا، ومذهب الشیعة هو البناء علی الأکثر والإتیان بالمشکوک فیه منفصلًا، فهل هذه الروایة ظاهرة فی الأوّل حتّی تکون تقیّةً أو فی الثانی حتّی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۰

تکون لبیان الحکم الواقعی؟

قیل: إنّها ظاهرة فی بیان الحکم الواقعی، لأنّ قوله: «بفاتحة الکتاب» ظاهر فی تعیّن الفاتحة، وهذا لا یلائم الاتّصال، إذ حکم الرکعتین الأخیرتین فی الصلاة الرباعیّة هو التخییر بینهما وبین التسبیحات.

لکن ظاهر قوله علیه السلام: «یرکع رکعتین» عقیب سؤال زرارة، وأیضاً ظاهر قوله: «قام فأضاف إلیها اخری» هو الاتّصال وصدورها علی وجه التقیّة.

والحکم بتعیّن الفاتحة لیست علی خلاف التقیّة، لما حکی عن الشافعی وأحمد بن حنبل وبعض آخر من فقهاء العامّة القول بتعیّن الفاتحة فی الرکعات کلّها، فالظاهر منها هو إتیان الرکعتین فی الفرع الأوّل وإضافة الرکعة فی الفرع الثانی متّصلةً.

والذی یبعّد هذا الاحتمال هو الفرع الثانی المذکور فی الروایة، لأنّه لا یرتبط بسؤال زرارة، فکیف ذکره الإمام علیه السلام من قبل نفسه وبیّن حکمه تقیّةً مع أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؟!

فهذا یرشدنا إلی أنّ الإمام علیه السلام مع کونه فی مقام التقیّة، أراد بیان المذهب الحقّ أیضاً، فالروایة لم تصدر للتقیّة المحضة، بل إنّه علیه السلام أفتی بما هو ظاهر فی خلاف المذهب الحقّ تقیّةً وأراد بیانه فی حجاب التقیّة.

الوجوه المحتملة فی الحدیث

ثمّ إنّ فی الروایة احتمالات:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۱

نظریّة المحدّث الکاشانی رحمه الله فیها

منها: أنّ قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» یعنی به لا یبطل الرکعات المحرزة بسبب الشکّ فی الزائدة بأن یستأنف الصلاة، بل یعتدّ بالمتیقّنة، و «لا یُدخل الشکّ فی الیقین» أی لا یعتدّ بالمشکوک فیها بأن یضمّها إلی المحرزة ویتمّ بها الصلاة من غیر تدارک، «ولا یخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسیر للنهی عن الإدخال، «ولکنّه ینقض الشکّ بالیقین» أی الشکّ فی الرکعة الزائدة، بأن لا یعتدّ بها، بل یأتی بالزیادة علی الإیقان، «ویتمّ علی الیقین» أی یبنی علی المتیقّن فیها[۷۰].

هذا ما أفاده المحدّث الفیض الکاشانی رحمه الله حول الحدیث.

وعلیه لم یتعرّض قوله علیه السلام: «ولا یُدخل الشکّ فی الیقین ولا یخلط أحدهما بالآخر» لذکر فصل الرکعة ووصلها فی الفرعین، ولم یتعرّض أیضاً قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» للاستصحاب کما هو واضح، فعلی هذا الاحتمال لا تکون الروایة دالّة علی الاستصحاب.

ومنها: أنّ قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» یکون بالمعنی الذی ذکره المحدّث الکاشانی رحمه الله، ولکن قوله: «لا یدخل الشکّ فی الیقین» وقوله:

«لا یخلط أحدهما بالآخر» یعنی بهما فصل الرکعتین أو الرکعة المضافة للاحتیاط، بأن یُراد بهما عدم إدخال المشکوک فیها فی المتیقّنة وعدم خلط أحدهما بالآخر، فیکون المراد بالشکّ والیقین: المشکوک فیها والمتیقّنة، أی أضاف الرکعتین إلی الرکعتین المحرزتین والرکعة إلی الثلاث المحرزة، لکن[۷۱]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۸۱

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۲

لا یُدخل المشکوک فیها فی المتیقّنة ولا یخلط إحداهما بالاخری، بأن یأتی بالرکعة والرکعتین منفصلة لا متّصلة، لئلّا یتحقّق الاختلاط وإدخال المشکوک فیها فی المتیقّنة.

ولا یخفی أنّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأوّل، حیث إنّ الظاهر من النهی عن الإدخال والخلط أنّهما تحت اختیار المصلّی، فیمکن له الإدخال والخلط وترکهما، والرکعة المشکوک فیها إمّا هی داخلة بحسب الواقع فی المتیقّنة أو لا، ولیس إدخالها فیها وخلطها بها باختیاره[۷۲]، بخلاف الرکعة التی یرید إضافتها إلیها، فإنّ له الإدخال والخلط، بإتیانها متّصلة، وعدمها، بإتیانها منفصلة.

لا یقال: إنّ هذا الاحتمال مخالف لظهور الصدر فی أنّ الرکعة أو الرکعتین لابدّ أن یؤتی بها متّصلة.

فإنّه یقال: ظهور الذیل فی الانفصال محکّم علی ظهور الصدر فی الاتّصال، فإنّهما من قبیل القرینة وذی القرینة، ولا شکّ فی تقدّم ظهور القرینة علی ظهور ذیها، بل لا ینعقد للکلام ظهور أصلًا ما لم یتمّ الکلام، فکأنّه قال: «قام فأضاف إلیها اخری من غیر اختلاط الرکعة المضافة المشکوک فی کونها الرابعة أو الخامسة بالرکعات المتیقّنة».

وعلی هذا الاحتمال أیضاً لا تکون الروایة دلیلًا علی الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۳

ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی معنی الحدیث

ومنها: ما احتمله الشیخ الأعظم قدس سره، وهو أنّ قوله علیه السلام: «قام فأضاف إلیها اخری» إمّا أن یُراد منه إضافتها إلیها متّصلةً، فکان المراد من الیقین والشکّ فی قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» الیقین بعدم إتیان الرابعة والشکّ فی إتیانها، فکان مفاده الاستصحاب، إلّاأنّ هذا خلاف المذهب الحقّ، فلابدّ من أن یکون صادراً تقیّةً، ولا یجوز الاستدلال بما صدر کذلک.

إن قلت: نعم، یمکن القول بـأنّه علیه السـلام أراد بقوله: «قام فأضاف إلیها اخری» الاتّصال تقیّـةً، ولکن قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» صدر لبیان قاعدة کلّیّة واقعیّة، فیکون دلیلًا علی الاستصحاب، ولا مانع من جواز التمسّک به، لعدم صدوره تقیّةً.

قلت: هـذا خلاـف الظـاهر، إذ الظاهر تطابق المعلول مع علّته فی کونهما علی خلاف المـذهب الحقّ أو علی وفقه، وبعبارة اخری: بیان قاعدة کلّیّة مطابقة للواقع وتطبیقها علی مورد تقیّةً بحیث کان المورد خارجاً عن تحتها واقعاً خلاف الظاهر.

وإمّا أن یُراد منه[۷۳] إتیان رکعـة منفصـلة، فکان المراد من الیقین والشکّ فی قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» الیقین بالبراءة والشـکّ فیها، فیکون المراد من قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» وجوب الاحتیاط وتحصـیل الیقین بالبراءة بالبناء علی الأکثر وفعل صـلاة مستقلّة قابلة لتدارک ما یحتمل نقصه، وقد ارید

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۴

من الیقین فی بعض الأخبار هذا النحو من العمل، کما فی قوله علیه السلام: «إذا شککت فابن علی الیقین»[۷۴].

والیقین بـالبراءة لاـ یحصل بما فعله العامّـة من إتیان المشـکوکة متّصـلة، لاحتمال تحقّق الزیادة المبطلـة فی الصـلاة، بخلاف المـذهب الحقّ، فإنّ الرکعـة المنفصـلة مکمّلـة لها لو کانت فی الواقع ناقصـة، وتحسب نافلـة لو کانت کاملـة، کما شـهد به روایاتنا[۷۵]، فکیف کان، یحصل الیقین بالبراءة.

وهذا ممّا عَلَّمَنا الإمام علیه السـلام بقوله للراوی: «ألا اعلّمک شـیئاً إذا فعلته ثمّ ذکرت أنّک أتممت أو نقصت لم یکن علیک شیء؟» وبعـد قـول الراوی فی جوابه: «بلی» قـال علیه السـلام: «إذا سـهوت فـابن علی الأـکثر، فـإذا فرغت وسـلّمت فقم، فصـلِّ مـا ظننت أنّک نقصت، فإن کنت قد أتممت لم یکن علیک فی هذه شیء، وإن ذکرت أنّک کنت نقصت کان ما صلّیت تمام ما نقصت»[۷۶].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ الأعظم رحمه الله فی الرسائل[۷۷].

ونتیجته: عـدم دلالـة الروایـة علی الاستصـحاب أصـلًا، لکونها علی الاحتمال الأوّل صـدرت عن تقیّة، وعلی الاحتمال الثانی دلّت علی وجوب إتیان ما شکّ فیه منفصلًا، لتحصیل الیقین بالبراءة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۵

کلام صاحب الکفایة رحمه الله حول الروایة

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة، وهو أنّ المراد من قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» هو الیقین بعدم الإتیان بالرکعـة الرابعـة والشکّ فی إتیانها، فتـدلّ الروایـة علی استصـحاب عـدم الرکعة المشـکوکة، فیجب علیه الإتیان بها، ولکنّها لم تتعرّض لبیان إتیانها متّصـلة أو منفصلة، بل هی مطلقة من هذه الجهة، ولکنّ إطلاقها یقیّد بالأخبار الدالّة علی وجوب البناء علی الأکثر والإتیان بما یحتمل نقصه مفصولًا فی الشکّ بین الأقلّ والأکثر.

فعلی هذا لا إشکال فی دلالة الروایة علی حجّیّة الاستصحاب[۷۸].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد نظریّة صاحب الکفایة فی معنی الروایة

واستشکل[۷۹] علیه بأنّ الجمع بین دلالة الروایة علی استصحاب عدم الرکعة الرابعة وبین إطلاقها من جهة الإتیان بها متّصلةً أو منفصلةً ممّا لا ینبغی، لأنّ الاستصـحاب یقتضـی ترتّب آثار المستصحب کما لو کان متیقّناً، ولو کان عدم الإتیان بالرکعة الرابعة متیقّناً لا یجوز الإتیان بها منفصـلةً، فهکذا استصـحابه، فاستصحاب عدم الرکعة الرابعة مستلزم لوجوب الإتیان بها متّصلةً، فکیف یمکن القول بإطلاق

الرواية من هذه الجهة؟ بل هى على هذا مضادّة للأخبار التى دلّت على وجوب صلاة الاحتياط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۶

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى معنى الرواية

ومنها: ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو أنّ اللام فى «اليقين» و «الشكّ» للجنس، فقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» نهى عن نقض جنس اليقين بجنس الشكّ، فيعمّ كلّ يقين وكلّ شكّ، ولعدم نقضه به فيما نحن فيه مصداقان: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشانى رحمه الله، يعنى عدم إبطال الركعات المحرزة بسبب الشكّ فى الرابعة، والثانى: استصحاب عدم الإتيان بالرابعة، أعنى عدم نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بسبب الشكّ فى إتيانها.

ولقوله عليه السلام: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» أيضاً مصداقان فيما نحن فيه: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشانى رحمه الله، وهو عدم الاكتفاء بالركعة المشكوك فيها من غير تدارك، وثانيهما: ما ذكر فى الاحتمال الثانى، أعنى عدم إتيان الركعة المضافة المشكوك فيها متّصلة بالركعات المحرزة.

هذا إذا لم نقل بظهور النهى عن الإدخال والاختلاط فى الفصل الاختيارى، وإلّا يكون له مصداق واحد.

وعلى هذا تكون الرواية مع تعرّضها للمذهب الحقّ- أى الإتيان بالركعة منفصلةً- تتعرّض لعدم إبطال الركعات المحرزة ولاستصحاب عدم الركعة المشكوك فيها، وتكون على هذا من الأدلّة العامّة لحجّيّة الاستصحاب.

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، وادّعى أنّه أظهر الاحتمالات فى الرواية، ثمّ ذكر له مرجّحات:

الأوّل: أنّه لا يستلزم التفكيك بين الجمل المشتملة على الشكّ واليقين بأن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۷

يُراد منهما فى جملة معنى وفى اخرى معنىً آخر، بل المراد منهما على ما ذهبنا إليه هو طبيعة اليقين والشكّ فى الجمل كلّها، فالرواية محمولة على بيان قواعد كلّيّة: هى عدم نقض اليقين بالشكّ، وعدم إدخال الشكّ فى اليقين، ونقض الشكّ باليقين، وعدم الاعتداد بالشكّ فى حال من الأحوال، وهى قواعد كلّيّة يفهم منها حكم المقام، لانطباقها عليه، بخلاف سائر الاحتمالات، فإنّها تستلزم التفكيك بين الجمل المشتملة على الشكّ واليقين، بأن يُراد فى جملة من اليقين والشكّ نفسهما، وفى جملة يراد من اليقين اليقين بالركعات المحرزة أو عدم الركعة الرابعة، وفى جملة يُراد بالشكّ المشكوك فيها، أى الركعة المضافة، وفى الاخرى الركعة المشكوك فى إتيانها كما يظهر بالتأمّل فى الجمل والاحتمالات، ألا ترى أنّه على ما ذهب إليه المحدّث الكاشانى رحمه الله اريد من الشكّ فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» نفسه واريد منه فى قوله: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين» المشكوك، وهذا التفكيك خلاف الظاهر.

الثانى: أنّ لازمه حفظ ظهور اللام فى الجنس وعدم حملها على العهد، وحفظ ظهور اليقين بإرادة نفس الحقيقة، لا الخصوصيّات والأفراد.

الثالث: أنّ الظاهر من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» فى سائر أخبار الباب هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرّد الشكّ، والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكلّيّة، ووحدة السياق تقتضى أن يكون فى هذه الرواية أيضاً بهذا المعنى[۸۰].

هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لبيان مرجّحات مختاره، وكلامه من أوّله إلى آخره كلام دقيق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۸

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فى معنى الرواية

لكن مع ذلك يرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان له مصداقان: أحدهما: ما ذهب إليه المحدّث الكاشانى، والثانى: الاستصحاب، فلابدّ من أن يكون اليقين بالنسبة إلى الأوّل بمعنى المتيقّن، حيث إنّه عبارة عن الركعات المحرزة، وبالنسبة إلى الثانى بمعنى نفس اليقين، لما قلنا سابقاً[۸۱] فى جواب الشيخ الأعظم- القائل باختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع- من عدم تسليم كون اليقين فى أخبار الاستصحاب بمعنى المتيقّن، بل هو بمعناه، وإسناد النقض بلحاظ إضافته وتعلّقه بالخارج، فإنّ له بهذا اللحاظ إبراماً واستحكاماً، كالحبل المبرم.

والحاصل: أنّ المراد باليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» على ما ذهب إليه المحدّث الكاشانى هو المتيقّن، والمراد به على الاستصحاب هو نفس اليقين، ولا يجوز إرادتهما معاً وإن قلنا بكون اللام للجنس، لعدم الجامع بينهما.

كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى معنى الحديث

ومنها: ما أفاده بعض الأعلام، وهو أنّ المراد من اليقين فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الركعة الرابعة، فهو دليل على حجّيّة الاستصحاب.

إن قلت: إنّ الاستصحاب يقتضى لزوم اتّصال الرابعة إلى الركعات الماضية، وهذا مخالف للمذهب الحقّ.

قلت: لزوم الاتّصال إنّما كان فيما إذا كان عدم إتيان الرابعة متيقّناً، وأمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۹

لو كان إتيانها مشكوكاً ولم يؤتَ بها لزم الانفصال.

وبالجملة: موضوع الاتّصال هو العلم بعدم إتيان الرابعة، وموضوع الانفصال- أعنى صلاة الاحتياط- مركّب من جزئين: أحدهما: الشكّ فى إتيان الرابعة، والثانى: عدم إتيانها، والشاهد على كون عدم الإتيان بها جزءً لموضوع صلاة الاحتياط أنّه لو صار بعد الصلاة قاطعاً بكونها كاملة لا تجب عليه صلاة الاحتياط، فعلم من هذا أنّ مجرّد الشكّ فى إتيان الرابعة لم يكف لوجوب صلاة الاحتياط، بل هو أحد جزئى الموضوع، والجزء الآخر هو نفس عدم الإتيان بها، والموضوع بكلا جزئيه فى المقام موجود، أمّا الشكّ فى إتيان الرابعة فواضح، وأمّا عدم الإتيان بها فلأجل الاستصحاب، وبعبارة اخرى: تحقّق الجزء الأوّل وجدانى، والثانى تعبّدى يقتضيه الاستصحاب، فيترتّب حكمه، وهو وجوب الانفصال.

وحينئذٍ كان مفاد قوله: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» انفصال الركعة، أعنى إتيانها بنحو صلاة الاحتياط، ولا إشكال فيه.

والحاصل: أنّ الرواية تدلّ على حجّيّة الاستصحاب، وتدلّ أيضاً على المذهب الحقّ[۸۲].

نقد نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» حول الرواية

ويرد عليه إشكالان:

أ- أنّه «مدّ ظلّه» استشكل آنفاً[۸۳] على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى معنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۰

الرواية بأنّ الجمع بين استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وبين إطلاق الرواية من جهة الإتيان بها متّصلة أو منفصلة ممّا لا ينبغى، لأنّ الاستصحاب يقتضى الاتّصال، فأين الإطلاق؟!

هذا ما أورده على المحقّق الخراسانى، وهو ينافى ما اختاره هنا فى معنى الرواية، لعدم تصوّر الجمع بين كون الاستصحاب تمام

الموضوع لاتّصال الركعة المشكوكة وبين كونه جزء الموضوع لانفصالها.

ب- أنّ الشكّ موضوع الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب المستفاد من قوله:

«لا ـ ينقض اليقين بالشكّ» حكم مترتّب على اليقين والشكّ، فلا يكون الشكّ فى رتبة الاستصحاب، بل هو مقدَّم عليه، لأجل تقدّم الموضوع على حكمه، فكيف يمكن أن يكونا فى رتبة واحدة حتّى يصحّ كون كلّ منهما جزءً لموضوع صلاة الاحتياط؟

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون الشكّ مقدَّماً على الاستصحاب من حيث كونه موضوعاً له، وفى عرضه من حيث كونهما جزئين لموضوع يترتّب عليه انفصال الركعة.

حقّ القول حول الرواية

والذى يخطر ببالى فى معنى الرواية: أنّها ظاهرة فى المذهب الحقّ وليس فيها تقيّة أصلًا، والشاهد على هذا ما أشرنا إليه من أنّه عليه السلام لو كان فى مقام التقيّة لوجب عليه الاكتفاء فى الجواب بقدر الضرورة، فكيف ذكر الإمام عليه السلام الفرع الثانى- وهو الشكّ بين الثلاث والأربع- ثمّ أجاب عنه أيضاً تقيّة مع عدم كونه مرتبطاً بسؤال زرارة؟! فهذا دليل على كونه عليه السلام فى مقام بيان الحكم الواقعى، لا فى مقام التقيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۱

وأمّا قوله عليه السلام: «يركع ركعتين إلخ» عقيب سؤال زرارة لا يكون ظاهراً فى التقيّة أصلًا، بل ظاهر فى المذهب الحقّ، لظهور قوله: «بفاتحة الكتاب» فى تعيّن الفاتحة، وقول الشافعى وأحمد بتعيّنها فى جميع الركعات لا يوجب ظهورها فى التقيّة، لأنّها كانت متعيّنة أيضاً فى صلاة الاحتياط.

وكذلك قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» لا يكون أيضاً ظاهراً فى الاتّصال تقيّةً وإن قلنا بظهوره فيه سابقاً[۸۴] تبعاً للقوم، وذلك لأنّ الظاهر تعيّن الفاتحة فيها بقرينة تعيّنها فى الركعتين فى الفرع الأوّل، وهذا يقتضيه وحدة السياق، هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ لقوله: «إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث» مصاديق: واحد منها عروض الشكّ عليه حال كونه قائماً، فما معنى قوله: «قام فأضاف إليها اخرى»؟ وهل هذا إلّاالأمر بتحصيل الحاصل لو كان القيام بمعناه المعروف؟

فمن هنا نستكشف أنّ القيام هاهنا ليس بمعناه المعروف، بل بمعنى الفراغ من الصلاة والشروع فى عمل آخر، وهو صلاة الاحتياط.

وأمّا قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» اريد بكلّ من هذه الجمل الثلاث جريان الاستصحاب وإفادة حجّيّته.

والشاهد على هذا ورود التعبير بالجملة الثانية فى بعض أخبار الاستصحاب، فإنّه عليه السلام كتب فى جواب السؤال عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۲

للرؤية»[۸۵].

هذا أوّلًا.

وثانياً: لو كان قوله: «لا يدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لبيان قاعدة اخرى غير الاستصحاب للزم الفصل بين قوله: «لا ـ ينقض اليقين بالشكّ» وبين قوله: «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين» وهما مرتبطان بالاستصحاب، بالأجنبىّ، بخلاف ما إذا كان جملة «لا يدخل» و «لا يخلط» لبيان حجّيّة الاستصحاب، فإنّهما لم تكونا أجنبيّتين.

وحينئذٍ كان الشكّ فى جميع الجمل بمعنى واحد، وهكذا اليقين، فلا يلزم تفكيك الجمل المشتملة عليهما بالنسبة إلى معناهما.

وجه انفصال صلاة الاحتياط

بقی سؤال الجمع فی الروایة بین استصحاب عدم الرکعة المشکوکة وبین الحکم بإتیانها منفصلةً.

والجواب عنه أنّه تعبّد، یعنی أصل وجوب الإتیان بها یستفاد من استصحاب عدم إتیانها، وأمّا لزوم کونها منفصلةً فهو تعبّد محض، وإن کان مقتضی الاستصحاب هو الاتّصال لو لم یکن هذا التعبّد.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ الروایة ظاهرة فی حجّیّة الاستصحاب مع کونها ظاهرة فی بیان المذهب الحقّ أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۳

موثّقة إسحاق بن عمّار

اشارة

ومنها: موثّقة إسحاق بن عمّار عن أبی الحسن الأوّل علیه السلام أنّه قال: «إذا شککت فابنِ علی الیقین» قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»[۸۶].

البحث حول مفهوم الحديث

ذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالی» إلی أنّ الروایة وردت فی الشکّ فی رکعات الصلاة[۸۷].

لکنّ الظاهر أنّ مضمونها أصل کلّی جارٍ فی جمیع أبواب الفقه، وهو الاستصحاب، وذلک لظهور الروایة فی فعلیّة الشکّ والیقین معاً مع وحدة المتعلّق[۸۸]، فمفادها عین مفاد قوله فی الأخبار السابقة: «لا ینقض الیقین بالشکّ» وإن کان التعبیر مختلفاً، حیث کان أحدهما بلسان الأمر بالبناء علی الیقین فی ظرف الشکّ، والآخر بلسان النهی عن نقض الیقین بالشکّ.

إن قلت: لو دلّت هذه الروایة علی الاستصحاب فلابدّ من الالتزام باتّصال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۴

الرکعة المشکوکة فی الشکّ فی عدد رکعات الصلاة، وهو خلاف المذهب، فإنّ أخبارنا تدلّ علی وجوب البناء علی الأکثر والإتیان بالرکعة المشکوکة منفصلةً.

قلت: هذا الإشکال لا یختصّ بهذه الروایة، بل جارٍ فی قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» الوارد فی سائر أخبار الاستصحاب، فإن التزمت بکون الأخبار الدالّة علی وجوب البناء علی الأکثر والإتیان بالرکعة المشکوکة بنحو الانفصال مخصّصةً لقوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» التزمنا به هاهنا أیضاً، وإن ذهبت فی حلّ الإشکال إلی وجه آخر ذهبنا نحن أیضاً إلیه.

وبالجملة: بأیّ وجه تمسّکت للجمع بین أخبار صلاة الاحتیاط وبین الأخبار السابقة الدالّة علی الاستصحاب نحن أیضاً نتمسّک به للجمع بینها وبین هذه الروایة.

فعلی ما اخترناه من کونها قاعدة کلّیّة فی جمیع الأبواب لا إشکال فی دلالتها علی حجّیّة الاستصحاب.

وأمّا علی ما اختاره سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من ظهورها فی الشکّ فی عدد الرکعات فإمّا أن یکون المراد من الیقین ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم رحمه الله أعنی «الیقین بالبراءة» بالبناء علی الأکثر والإتیان بصلاة الاحتیاط منفصلةً. وهذا المعنی خلاف الظاهر من وجهین:

أ- أنّ قوله: «إذا شککت» ظاهر فی کلّ شکّ، فما الدلیل علی اختصاصه بالشکّ فی عدد رکعات الصلاة؟!

ب- أنّ قوله: «فابن علی الیقین» ظاهر فی وجوب البناء علیه بمجرّد الشکّ، وهذا لا یلائم ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله، إذ مفاده- بناءً علیه- تحصیل الیقین بالبراءة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۵

وبعبارة اخری: ظاهره وجوب البناء علی الیقین الموجود بالفعل فی زمن الشکّ، لا علی الیقین الذی لم یتحقّق بعدُ.

وإمّا أن یکون المراد منه الیقین بعدم الرکعة المشکوکة.

ویرد علیه الإشکال الأوّل، دون الثانی، فإنّ اختصاص الیقین فی الحدیث بالیقین بعدم الرکعة المشکوکة خلاف الظاهر، وإن کان ظهوره فی وجوب البناء علی الیقین الموجود بالفعل فی زمن الشکّ محفوظاً فی هذا المعنی.

وعلی هذا فهی دالّة علی الاستصحاب.

إلّا أنّ مقتضی الاستصحاب لزوم اتّصال الرکعة المشکوکة بالرکعات المتیقّنة، وهو خلاف المذهب، فلابدّ إمّا من الالتزام بصدورها تقیّةً، فلا یجوز التمسّک بها لحجّیّة الاستصحاب، لعدم کونها صادرةً لبیان الحکم الواقعی، وإمّا من القول بأنّها صادرة لبیان الحکم الواقعی، والجمع بینها وبین الأخبار الدالّة علی وجوب الإتیان بالرکعة المشکوکة منفصلةً بأنّ هذه الروایة تدلّ علی استصحاب عدم الرکعة المشکوکة، فیجب الإتیان بها، وأمّا کیفیّة إتیانها فتدلّ علیها تلک الأخبار.

وبالجملة: لو لم یکن بأیدینا إلّاقوله: «إذا شککت فابن علی الیقین» لذهبنا إلی اتّصال الرکعة المشکوکة إلی الرکعات المتیقّنة، إلّاأنّا التزمنا بانفصالها، جمعاً بینه وبین ما دلّ علی صلاة الاحتیاط.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه حول الموثّقة أنّها علی المختار تدلّ علی حجّیّة الاستصحاب بلا إشکال، وأمّا علی ما اختاره سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فهی تدلّ علیها أیضاً علی الاحتمال الثالث فی معناها، لا علی الاحتمالین الأوّلین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۷

روایة أبی بصیر ومحمّد بن مسلم

اشارة

ومنها: ما رواه الصدوق فی الخصال بسنده عن أبی بصیر ومحمّد بن مسلم عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «حدّثنی أبی، عن جدّی، عن آبائه أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قال: ... من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الشکّ لا ینقض الیقین»[۸۹].

وفی روایة اخری: «مَن کان علی یقین فأصابه شکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الیقین لا یدفع بالشکّ».

الکلام حول مفاد الحدیث

قد اورد علی الاستدلال بهذه الروایة فی المقام بأنّها ظاهرة فی قاعدة الیقین والشکّ، لظهورها فی تقدّم الیقین علی الشکّ، وظهورها فیه یستفاد من التعبیر ب «کان» ثمّ ب «فاء التفریع» الدالّین علی کون حدوث الشکّ متأخّراً من حدوث الیقین، سیّما التعبیر ب «فأصابه شکّ» فی الروایة الثانیة.

وبالجملة: هذه الروایة ظاهرة فی تحقّق الشکّ متأخّراً عن تحقّق الیقین،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۸

وهذا فی قاعدة الیقین والشکّ الساری.

وأمّا الاستصحاب فلا یلزم فیه أن یحدث الشکّ متأخّراً عن الیقین، بل یمکن أن یحدثا معاً، لکنّ الیقین یتعلّق بالحالة السابقة والشکّ

بالحالة الفعلیّة، بل یمکن أن یحدث الشکّ فی الاستصحاب قبل حدوث الیقین، کأن یشکّ فی الظهر فی نجاسة ثوبه، بحیث لو سئل عن حالته السابقة لأجاب بأنّه شاکّ فیها أیضاً، ثمّ یقطع فی العصر بکونه نجساً قبل الظهر، فهذا مجری الاستصحاب مع کون حدوث الشکّ متقدّماً علی حدوث الیقین.

فالروایة تختصّ بقاعدة الیقین والشکّ، لأجل ظهورها فی تقدّم الیقین، علی أنّ الظاهر اتّحاد متعلّق الیقین والشکّ حتّی من حیث الزمان، وهذا لا یمکن إلّا فی قاعدة الشکّ الساری.

نظریّة صاحب الکفایة فی معنی الحدیث

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة بما حاصله: أنّ الیقین طریق إلی المتیقّن، والمتداول فی التعبیر عن سبق المتیقّن علی المشکوک فیه هو التعبیر بسبق الیقین علی الشکّ، لما بین الیقین والمتیقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتیقّن علی المشکوک، وهذا لا یجری إلّافی الاستصحاب، لعدم تقدّم المتیقّن علی المشکوک فی قاعدة الیقین[۹۰].

نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: ظاهر الروایة تقدّم نفس الیقین علی نفس الشکّ، والاتّحاد بین الیقین الطریقی والمتیقّن لا یوجب ترتّب أحکام أحدهما علی الآخر، ألا تری أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۹

الیقین فی قولنا: «الیقین حجّة» مع کونه مرآةً للیقین الطریقی ارید فی هذه الجملة حجّیّة نفس الیقین؟ فهو موضوع للحکم بالحجّیّة فی هذه الجملة، ولا یمکن إرادة حجّیّة المتیقّن، لأنّ الحجّیّة عبارة عن المنجّزیّة والمعذّریّة، واتّصاف المتیقّن بهذین الوصفین غیر معقول.

وما نحن فیه أیضاً کذلک، فإنّ الظاهر فی الروایة أنّ التقدّم والتأخّر لنفس الیقین والشکّ وإن کان الیقین مرآةً لأفراده الطریقیّة، ولا موجب لجعل الیقین والشکّ بمعنی المتیقّن والمشکوک فیه والقول بکون التقدّم والتأخّر بینهما.

والحقّ فی الجواب أنّ صدر الروایة وإن کان له ظهور ما فی قاعدة الیقین والشکّ الساری، إلّاأنّ التعلیل أعنی قوله: «فإنّ الشکّ لا ینقض الیقین» أو «فإنّ الیقین لا یدفع بالشکّ» ظاهر فی فعلیّة الیقین والشکّ کلیهما، وهذا لا یکون إلّافی الاستصحاب، وإذا دار الأمر بین ظهور التعلیل وظهور المعلّل فالأوّل مقدّم علی الثانی.

فلا إشکال فی دلالة هذه الروایة علی حجّیّة الاستصحاب، إلّاأنّ فی سندها القاسم بن یحیی، وهو لم یوثّق فی کتب الرجال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۱

مکاتبة علیّ بن محمّد القاسانی

اشارة

ومنها: مکاتبة علیّ بن محمّد القاسانی قال: کتبت إلیه وأنا بالمدینة أسأله عن الیوم الذی یشکّ فیه من رمضان هل یُصام أم لا؟ فکتب: «الیقین لا یدخل فیه الشکّ، صم للرؤیة وأفطر للرؤیة»[۹۱].

وفی نسخة اخری: «الیقین لا یدخله الشکّ، صم للرؤیة وأفطر للرؤیة».

الکلام حول سند الحدیث ودلالته

والـذی یوهن هـذه الروایـة کونها مضـمرةً أوّلًا، ومکاتبـةً ثانیاً، فإنّ احتمال التقیّة فی المکاتبة قویّ، لأنّها سـند کتبی لا ینعدم، بخلاف القول، فإنّه ینعدم بعد تحقّقه بلا فصل.

علی أنّ الظاهر أنّ المکاتب هو علیّ بن محمّـد القاشانی- بالشـین المعجمة، لا السـین المهملة- والرجل لم یوثّق، بل ضـعّف فی کتب الرجال، وقد یشـتبه هذا الرجل بعلیّ بن محمّد بن شـیرة القاسانی- الذی وثّقه أرباب الرجال- ومنشأ الاشـتباه اتّحاد عصرهما وهما من أصحاب الهادی علیه السلام، فالتمییز بینهما مشکل إلّا بمن یروی عنهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۲

وقال العلّامة المامقانی: إنّ الذی یروی عن القاشانی- بالمعجمة- هو محمّد بن الحسن الصـفّار، والذی یروی عن القاسانی- بالمهملة- هو محمّد بن أحمد بن یحیی والحسن بن محمّد وإبراهیم بن هاشم وأحمد بن أبی عبداللّه وسهل بن زیاد.

والـذی یروی فی هـذه الروایـة عن علیّ بن محمّـد هو محمّـد بن الحسن الصـفّار، فهو علیّ بن محمّد القاشانی- بالمعجمة- فالحدیث ضعیف سنداً.

کلام الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی فی دلالته

وأمّـا دلالـته: فقال الشـیخ رحمه الله: تفریع تحدیـد کلّ من الصوم والإفطار علی رؤیـة هلالی رمضان وشوّال لا یسـتقیم إلّابإرادة عـدم جعل الیقین السابق مدخولًا بالشکّ، أی مزاحماً به، والإنصاف أنّ هذه الروایة أظهر ما فی هذا الباب من أخبار الاستصحاب[۹۲].

وأنکر المحقّق الخراسانی رحمه الله أصل دلالتها علیه، فضلًا عن أظهریّتها[۹۳].

وینبغی قبل التحقیق فی دلالتها إیضاح یوم الشکّ الذی وقع فی السؤال، فأقول:

یحتمـل أن یکون مقصود السائـل من یوم الشـکّ مطلق یوم الشکّ، سواء کان آخر شـعبان أو آخر رمضان، ویحتمل أن یکون المراد یوم الشکّ بین شعبان ورمضان، أو بین رمضان وشوّال.

لکنّ الاحتمال الأخیر بعید؛ لأنّ یوم الشکّ وإن کان بحسب اللغة قابلًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۳

لانطبـاقه علیه، إلّـاأنّه فی أذهان المتشـرّعة ینصـرف إلی الیوم الـذی شکّ فی کونه آخر شـعبان أو أوّل رمضان، فإرادة خصوص الیوم الـذی شـکّ فی کونه آخر رمضـان أو أوّل شوّال بعیـد، فلابـدّ من القول بـإرادة مطلق یوم الشـکّ أو بـإرادة خصوص ما وقع فی أوّل رمضان، بل فی السؤال شاهـد علی إرادة خصوص هذا، وهو قوله: «هل یصام أم لا؟»، فإنّه بمعنی أنّ صوم هذا الیوم هل یجب علیَّ أم لاـ یجب؟ إذ الـدوران بین الوجوب وعـدمه إنّما یکون فی یوم الشکّ الـذی وقع فی أوّل رمضان، وأمّا الـذی وقع فی آخره فأمره دائر بین الوجوب والحرمة، کما هو واضح.

فالسؤال ظاهر فی الاحتمال الثانی، إلّاأنّ الجواب ورد تفضّلًا عن مطلق یوم الشکّ، سواء کان فی أوّل رمضان أو فی آخره.

ووجه الاسـتدلال بها فی المقام ظهور قوله علیه السـلام: «الیقین لا یدخله الشکّ» فی أنّ الیقین بشـیء لا یزاحمه الشکّ فی بقائه، هذه قاعدة کلّیّة تفرّع علیها قوله:

«صم للرؤیة وأفطر للرؤیة» وهو استصحاب عدم دخول رمضان وعدم دخول شوّال إلی زمان الرؤیة.

واستشـکله المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة بأنّ مراجعة الأخبار الواردة فی یوم الشکّ یشرف علی القطع بأنّ المراد بالیقین هو الیقین بـدخول شـهر رمضـان وأنّه لابـدّ فی وجوب الصوم ووجوب الإفطـار من الیقین بـدخول شـهر رمضـان وخروجه، وأین هـذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد فی الوسائل لذلک من الباب تجده شاهداً علیه[۹۴]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ وجوب الصوم والإفطار علّق فی تلک الأخبار علی رؤیهٔ

الهلال، فیعلم أنّ الیقین بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم والیقین بخروجه موضوع لوجوب الإفطار، وهذا قرینهٔ علی أنّ المراد بالیقین فی الروایهٔ المبحوث عنها أیضاً هو الیقین بدخول شهر رمضان وخروجه، فلا ـ فرق بین مدلول هذه الروایهٔ وتلک الروایات.

وعلی هذا فکان قوله: «الیقین لا یدخل فیه الشکّ» بمعنی «لا یدخل المشکوک فیه فی المتیقّن».

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وأیّده المحقّق النائینی رحمه الله بقوله: الاستدلال بها فی المقام یتوقّف علی إرادهٔ الیقین بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشکّ فی بقائهما من الیقین والشکّ المذکورین فیها، وهکذا الأمر بالنسبهٔ إلی الشکّ فی دخول شوّال وعدمه حتّی یکون المراد من عدم دخوله الشکّ عدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأنّ إرادهٔ النقض من الدخول تحتاج إلی عنایهٔ ورعایهٔ، بل الظاهر – اللَّه العالم – هو إرادهٔ عدم دخول متعلّق الشکّ فی متعلّق الیقین، بمعنی أنّ شهر رمضان الذی یجب فیه الصوم، وکذا یوم العید الذی یجب فیه الإفطار یعتبر فیهما الیقین، ویوم الشکّ الذی هو متعلّق الشکّ لا یدخل فی متعلّق الیقین حتّی یثبت له حکمه، ولا یخفی أنّ تفریع قوله علیه السلام: «صم للرؤیهٔ وأفطر للرؤیهٔ» علی الاستصحاب وإن کان صحیحاً، إلّاأنّه علی ما ذکرناه أمسّ وأولی، ومع ذلک کیف یمکن أن یُقال: إنّها أظهر فی المقام من صحاح زرارهٔ التی هی العمدهٔ فی أخبار الباب[۹۵]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله فی المسألهٔ

أقول: إنّ الأخبار التی أشار إلیها صاحب الکفایهٔ ورد کلّها فی الیوم المشکوک کونه من شعبان أو من رمضان، وحینئذٍ زیادهٔ قوله: «وأفطر للرؤیهٔ» تفریعاً علی قوله: «الیقین لا یدخله الشکّ» تکون قرینهٔ علی أنّ هذا الخبر لیس بهذا الملاک، بل بملاک الاستصحاب.

إن قلت: سلّمنا ورود تلک الأخبار کلّها فی الیوم المشکوک کونه من شعبان أو من رمضان، فتدلّ علی کون الیقین بدخول رمضان موضوعاً لوجوب الصوم، وأمّا کون خروجه موضوعاً لوجوب الإفطار فلا دلالهٔ لها علیه، إلّاأنّها تنافی جعل قوله علیه السلام: «صم للرؤیهٔ» من مصادیق الاستصحاب، فإنّ قضیّهٔ تلک الأخبار أنّ عدم وجوب الصوم بملاک عدم تحقّق موضوعه، وقضیّهٔ هذا الخبر أنّه بملاک استصحاب عدم دخول شهر رمضان، وبینهما منافاهٔ واضحهٔ.

قلت: لا منافاهٔ بینهما، إذ یمکن أن یکون عدم وجوب الصوم بملاکین قد تعرّض لأحدهما فی تلک الأخبار ولآخر فی هذا الخبر.

وبالجملهٔ: یوم الشکّ إن کان مردّداً بین کونه آخر شعبان أو أوّل رمضان فلا یجب صومه بملاکین:

أ – عدم تحقّق موضوعه.

ب – استصحاب عدم دخول شهر رمضان.

وإن کان مردّداً بین کونه آخر رمضان أو أوّل شوّال فلا یجب إفطاره بملاک واحد، وهو استصحاب عدم خروج رمضان.

وأمّا تفسیر الیقین من قوله: «الیقین لا یدخل فیه الشکّ» بالیوم المتیقّن کونه من رمضان، وتفسیر الشکّ منه بالیوم المشکوک کونه من رمضان فخلاف ظاهر الروایهٔ.

ولا وجه لقول المحقّق النائینی رحمه الله بغرابة حمل القضیّة علی الاستصحاب، لأنّه لا فرق بین النقض والدخول، إذ دخول الشیء فی الشیء یوجب رفع هیئته الاتّصالیّة، کنقضه به، فقوله: «الیقین لا یدخل فیه الشکّ» وقوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» بمعنی واحد، والتعبیر مختلف.

والشاهد علی هذا إرادة الاستصحاب من قوله علیه السلام- فی الصحیحة الثالثة لزرارة-: «لا یُدخل الشکّ فی الیقین» کما أوضحناه.

فتلخّص من جمیع ما ذکرنا ظهور الروایة فی الاستصحاب، لکن کونها أظهر ما فی الباب- کما قال به الشیخ الأعظم- ممنوع، لأنّ الصحیحة الاولی لزرارة المتقدّم ذکرها[۹۶] أظهر منها بلا إشکال.

فی دلالة قاعدتی «الحلّیّة» و «الطهارة» علی الاستصحاب

ربما یستدلّ علی اعتبار الاستصحاب بأدلّة قاعدتی «الحلّیّة» و «الطهارة» کروایة عمّار، عن أبی عبداللَّه علیه السلام- فی حدیث- قال: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فلیس علیک»[۹۷].

وروایة حمّاد بن عثمان، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «الماء کلّه طاهر حتّی یعلم أنّه قذر»[۹۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۷

وروایة مسعدة بن صدقة، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سمعته یقول: «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک»[۹۹].

القول فی مدلول هذه الأحادیث

اختلفوا فی مفاد هذه الأخبار علی أقوال:

نظریّة المشهور فی المقام

منها: ما ذهب إلیه المشهور، وهو أنّ مفادها خصوص قاعدة الطهارة والحلّیّة، لأنّ الغایة قید للموضوع لا للحکم، فمعناها: «کلّ شیء لم یعلم نجاسته طاهر» و «کلّ شیء لم یعلم حرمته حلال» فمفادها جعل طهارة ظاهریّة وحلّیّة کذلک فیما شکّ فی حکمه الواقعی، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحکم الواقعی.

ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی هذه الروایات

ومنها: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة: من دلالة الصدر علی الحکم الواقعی، ودلالة الغایة علی الاستصحاب، وفی الحاشیة علی الرسائل:

من دلالة الصدر علی الحکم الواقعی وقاعدة الطهارة والحلّیّة، ودلالة الغایة علی الاستصحاب.

فقال فی الکفایة ما حاصله: إنّ الصدر ظاهر فی بیان حکم الأشیاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۸

بعناوینها الأوّلیّة، لا بما هی مشکوکة الحکم، والغایة تدلّ علی أنّ ما حکم علی الموضوع واقعاً من الطهارة والحلّیّة مستمرّ ظاهراً ما لم یعلم بطروّ ضدّه أو نقیضه[۱۰۰].

وقال فی الحاشیة ما حاصله أیضاً: إنّ الصدر بعمومه المستفاد من کلمة «کلّ» یدلّ علی الحکم الواقعی، وبإطلاقه المستفاد من کلمة

«الشیء» و «الماء» یدلّ علی قاعدهٔ الطهارهٔ والحلّیّهٔ، فإنّ «الشیء» مطلق یشمل جمیع حالاته التی من جملتها حالهٔ الشکّ فی حکمه الواقعی، والغایهٔ تدلّ علی استمرار الحکم الواقعی والظاهری المستفادین من المغیّی ما لم یعلم بطروّ ضدّه أو نقیضه، وهو الاستصحاب، فالغایهٔ قید للحکم لا للموضوع[۱۰۱].

فهذه الأخبار- علی ما فی الحاشیهٔ- متعرّضهٔ لثلاثهٔ أحکام: حکم واقعی، وحکمین ظاهریّین.

کلام صاحب الفصول فی مدلول هذه الأحادیث

ومنها: ما ذهب إلیه صاحب الفصول رحمه الله، وهو أنّ هذه الروایات تدلّ علی حکمین ظاهریّین فقط: أحدهما: قاعدهٔ الطهارهٔ والحلّیّهٔ، والثانی: استصحابهما، ولا ارتباط لها بالحکم الواقعی أصلًا[۱۰۲].

ووجهه یظهر ممّا تقدّم من کلام المحقّق الخراسانی المتقدِّم آنفاً.

ومنها: احتمال آخر فی مقابل المشهور، وهو أنّ الغایهٔ وإن کانت قیداً للموضوع، إلّاأنّ هذه الأخبار مع ذلک تدلّ علی خصوص الاستصحاب، لا غیر، فإنّ معناها: أنّ «کلّ شیء کان ثابت الطهارهٔ طهارته مستمرّهٔ حتّی یعلم

أنّه قذر»، وهکذا أخبار الحلّ، وهذا ینطبق علی الاستصحاب، لا علی الحکم الواقعی، ولا علی قاعدهٔ الطهارهٔ والحلّیّهٔ.

إیراد الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» علی صاحب الکفایهٔ رحمه الله

وناقش سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجوه، حیث قال:

وفیما أفاده نظر:

أمّا أوّلًا: فلأنّ الطهارهٔ والحلّیّهٔ الواقعیّتین لیستا من الأحکام المجعولهٔ الشرعیّهٔ، للزوم إمکان کون شیء بحسب الواقع لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، لأنّ النجاسهٔ والحرمهٔ مجعولتان بلا إشکال وکلام، فلو فرض جعل النجاسهٔ والحرمهٔ لأشیاء خاصّهٔ وجعل الطهارهٔ والحلّیّهٔ لأشیاء اخر خاصّهٔ یلزم أن تکون الأشیاء الغیر المتعلّقهٔ للجعلین لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، وهذا واضح البطلان فی ارتکاز المتشرّعهٔ.

مضافاً إلی أنّ الأعیان الخارجیّهٔ علی قسمین: أحدهما: ما یستقذره العرف، والثانی: ما لا یستقذره، وإنّما یستقذر الثانی بملاقاته للأوّل وتلوّثه به، والتطهیر عرفاً عبارهٔ عن إزالهٔ التلوّث بالغسل وإرجاع الشیء إلی حالته الأصلیّهٔ الغیر المستقذرهٔ، لا إیجاد شیء زائد علی ذاته فیه یکون طهارهً، والظاهر أنّ نظر الشرع کالعرف فی ذلک، إلّافی إلحاق بعض الامور الغیر المستقذرهٔ[۱۰۳] عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقذرات العرفیّهٔ[۱۰۴] عنها.

وکذا الحلّیّهٔ لم تکن مجعولهٔ، فإنّ الشیء إذا لم یشتمل علی المفسدهٔ الأکیدهٔ یکون حلالًا وإن لم یشتمل علی مصلحهٔ، فلا تکون الطهارهٔ والحلّیّهٔ من المجعولات الواقعیّهٔ.

نعم، الطهارهٔ والحلّیّهٔ الظاهریّتان مجعولتان.

فحینئذٍ نقول: إنّ قوله: «کلّ شیء حلال» أو «طاهر» لو حمل علی الواقعیّتین منهما یکون إخباراً عن ذات الأشیاء، لا إنشاء الطهارهٔ والحلّیّهٔ، فالجمع بین القاعدهٔ والحکم الواقعی یلزم منه الجمع بین الإخبار والإنشاء فی جملهٔ واحدهٔ، وهو غیر ممکن[۱۰۵]، إنتهی الوجه الأوّل.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» و «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» عامّ يشمل جميع الأشياء، وما دلّ على نجاسة البول وسائر النجاسات مخصّص له، وهكذا ما دلّ على حرمة الخمر وسائر المحرّمات، فكلّ شىء من الأشياء إمّا أن يكون من مصاديق المخصّص، فكان نجساً أو حراماً، وإمّا أن يكون ممّا بقى تحت العامّ بعد التخصيص، فكان طاهراً أو حلالًا، فلا نجد مورداً لم يجعل الشارع له الطهارة ولا النجاسة، أو لم يجعل له الحلّيّة ولا الحرمة، فلا يلزم أن يكون شىء لا طاهراً ولا نجساً أو لا حلالًا ولا حراماً لو قلنا بكون الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين من الأحكام المجعولة الشرعيّة كالنجاسة والحرمة، فلو اريد الحكم الواقعى والظاهرى معاً لا يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحدة، لأنّ حملها على

الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين يكون إنشاءً كحملها على الظاهريّتين منهما، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

سائر الوجوه التى أوردها الإمام على الآخوند

ثمّ قال «مدّ ظلّه»:

وأمّا ثانياً[۱۰۶]: فلأنّ معنى جعل الطهارة والحلّيّة الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العملى عليهما حتّى يعلم خلافهما، ومعنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن[۱۰۷].

وأمّا ثالثاً[۱۰۸]: فلأنّ الحكم الظاهرى مجعول للمشكوك[۱۰۹] بما أنّه مشكوك، والحكم الواقعى مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعى، ولا يمكن[۱۱۰] الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين.

وأمّا رابعاً: فلأنّ فى قاعدة الطهارة والحلّيّة يكون الحكم للمشكوك فيه، فلا محالة تكون غايتهما العلم بالقذارة والحرمة[۱۱۱]، فجعل الغاية للحكم المغيّى بالغاية ذاتاً ممّا لا يمكن.

اللّهُمَّ إلّاأن يقال: إنّ الغاية إنّما تكون للطهارة والحلّيّة الواقعيّتين لأجل القرينة العقليّة، وهى عدم إمكان جعل الغاية للحكم الظاهرى، فيكون المعنى

أنّ الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما.

لكن جعل الغاية للطهارة والحلّيّة الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما فى زمن الشكّ، لا الظاهريّتين، ويرجع حينئذٍ إلى تخصيص أدلّة النجاسات والمحرّمات الواقعيّة، فتكون النجاسات والمحرّمات فى صورة الشكّ فيهما طاهرة وحلالًا واقعاً، وهو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعاً[۱۱۲]، إنتهى.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فى الوجه الأخير

وهذا الإشكال عجيب من سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فإنّه قال بعده بظهور الروايات فى قاعدة الحلّ والطهارة[۱۱۳]، فكيف يمكن القول بظهور الروايات فى القاعدتين بعد الالتزام بامتناع جعل الغاية غاية للحكم الظاهرى؟! وهل هذا إلّا كرٌّ على ما فرّ؟

وحلّه أنّ الحكم الظاهرى يستفاد من الغاية، إذ لو قال: «كلّ شىء نظيف» من دون ذكر الغاية لكان ظاهراً فى جعل الحكم الواقعى، فذكرها لا يكون مضرّاً بإرادة الحكم الظاهرى من الروايات، بل هو لازم.

إشكال المحقّق النائينى على ما فى الحاشية

وأورد المحقّق النائينى رحمه الله على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى فى الحاشية بإشكالات:

الأوّل: هو الإشكال الثالث المتقدّم من سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، فلا نعيده[۱۱۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۳

الثانى: أنّه لا يمكن إرادة الحكم الواقعى والظاهرى معاً، نظراً إلى الغاية، وهى قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه قذر» لأنّه إن كان المراد هو الحكم الواقعى، يكون العلم المأخوذ فى الغاية طريقيّاً، فإنّ الحكم الواقعى لا يرفع بالعلم، ولا فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحقّ، خلافاً لأهل التصويب، وإن كان المراد هو الحكم الظاهرى يكون العلم المأخوذ فى الغاية قيداً للموضوع وغاية له، لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشكّ وغايته العلم، إذ الشكّ يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعيّة، ولا يمكن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۴

اجتماع الطريقيّة والموضوعيّة فى العلم، لأنّ معنى الموضوعيّة ارتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقيّة عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين[۱۱۵].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الإشكال الثانى.

الثالث: أنّه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعى والظاهرى فى نفسه مع قطع النظر عن الغاية، وذلك لأنّه إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيّات الصنفيّة والخصوصيّات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيّات، لا إلى الأصناف أو الأفراد بخصوصيّاتها، فإنّه إذا قيل: «أكرم كلّ إنسان» فهذا الحكم وإن كان شاملًا لجميع أصناف الإنسان وأفراده، إلّا أنّه مستند إلى الجامع، لا إلى الخصوصيّات الصنفيّة أو الفرديّة، فإنّه يُقال: هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان، لا لأنّه عربى أو لأنّه زيد مثلًا، فلا دخل للخصوصيّات فى الحكم، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» وإن كان شاملًا للشىء المشكوك، إلّاأنّه بعنوان أنّه «شىء» لا بعنوان أنّه «مشكوك» إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيّات الصنفيّة، وقد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العامّ، فلا يكون هناك حكم ظاهرى، لأنّ موضوعه هو الشىء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون فى المقام إلّاالحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا يكون شاملًا للشىء المشكوك فيه أصلًا، لأنّ عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» قد خصّص بمخصّصات كثيرة دالّة على نجاسة بعض الأشياء، كالكلب والكافر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۵

والبول وسائر النجاسات، والمايع المردّد بين الماء والبول مثلًا لا يمكن التمسّك لإثبات طهارته بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لكونه من قبيل التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فالشىء المشكوك فيه لا يكون داخلًا فى عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء، لا المشكوك فيه، ولا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهة المصداقيّة[۱۱۶].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثالث.

نقد كلامه هذا

وهو وإن كان بياناً جيّداً بحسب الظاهر، إلّاأنّه يرد على صدره أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يتمسّك بعموم قوله عليه السلام:

«کلّ شیء» للحکم الظاهری، بل بإطلاق «شیء» الشامل لجمیع حالاته ومن جملتها کونه مشکوکاً فیه، فقوله رحمه الله: «إذا استند الحکم إلی العامّ الشامل للخصوصیّات الصنفیّة والخصوصیّات الفردیّة، فلا محالة یکون الحکم مستنداً إلی الجامع بین الخصوصیّات» وإن کان صحیحاً متیناً، إلّاأنّه لا یکون دلیلًا علی عدم تمامیّة کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

ویرد علی ذیله أیضاً أنّه لا- مانع من التمسّک بالعامّ المخصّص فی الشبهات الحکمیّة، وإن لم یجز فی الشبهات الموضوعیّة؛ لأجل کونه تمسّکاً بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة، فعلی هذا وإن لم یجز التمسّک بقوله علیه السلام: «کلّ شیءٍ نظیف»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۱۶

لإثبات طهارة المائع المردّد بین الماء والبول، إلّاأنّه لا إشکال فی التمسّک به فیما إذا شککنا فی أنّ المذی مثلًا طاهر أم لا، لأنّه من قبیل الشکّ فی تخصیص الأکثر، ولا مانع من التمسّک بالعامّ فیه.

ثمّ إنّ هذه الإشکالات التی أوردها سیّدنا الاستاذ والمحقّق النائینی أکثرها کان ناظراً إلی ما فی الحاشیة.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة

وأمّا ما فی الکفایة- وهو أن یکون المراد الطهارة الواقعیّة والاستصحاب- فیرد علیه أنّ قوله علیه السلام: «حتّی تعلم» إمّا أن یکون قیداً للموضوع أو للمحمول، فعلی الأوّل کان قوله علیه السلام: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر» بمعنی «کلّ شیء حتّی تعلم نجاسته طاهر» وعلی الثانی کان بمعنی أنّ «الأشیاء طاهرة ما لم تعلم نجاستها» أی ما دامت مشکوکاً فیها، وعلی أیّ تقدیر یکون مفاده قاعدة الطهارة فقط.

نعم، لو کان فی الکلام تقدیر، وکان قوله علیه السلام: «حتّی تعلم» متعلّقاً بمحذوف وکان التقدیر هکذا: «کلّ شیء طاهر، وطهارته مستمرّة حتّی تعلم أنّه نجس» لکان الکلام دالّاً علی الطهارة الواقعیّة والاستصحاب، ولکنّ التقدیر بجعل الجملة الواحدة جملتین خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.

فالحاصل: أنّ روایات الحلّ والطهارة دالّة علی خصوص قاعدة الطهارة والحلّیّة ولا ربط لها بالحکم الواقعی ولا بالاستصحاب أصلًا.

لکن لا حاجة لنا فی المقام إلیها، فإنّ ما تقدّم من سائر روایات الباب یکفی لإثبات حجّیّة الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۱۷

وقد عرفت عدم تمامیّة التفصیلین اللذین ذکرهما الشیخ الأعظم رحمه الله، فإنّ ما تقدّم من الأخبار تدلّ علی اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء کان مورده ممّا ثبت بدلیل العقل أو بغیره من الأدلّة الثلاثة الاخر، وسواء کان من قبیل الشکّ فی المقتضی أو من قبیل الشکّ فی الرافع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۱۹

فی اختصاص اعتبار الاستصحاب یختصّ بالأحکام التکلیفیّة

هل اعتبار الاستصحاب یختصّ بالأحکام التکلیفیّة؟

اشارة

ثمّ اعلم أنّ الفاضل التونی رحمه الله ذهب إلی تفصیلٍ آخر، وهو حجّیّته فی الأحکام التکلیفیّة دون الوضعیّة.

الکلام حول الوضعیّات

ولا بأس بصرف الكلام بهذه المناسبة إلى الأحكام الوضعيّة، فنقول:

اعلم أنّ الأحكام التكليفيّة هى الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ، وتسمية هذه الخمسة تكليفاً إنّما هى من باب التغليب، ضرورة أنّه ليس فى الإباحة كلفة ومشقّة.

والوجوب: هو البعث إلى الشىء لا ـ علم الشارع بكونه ذا مصلحة ملزمة، ألا ـ ترى أنّ المولى ما لم يأمر بإكرام العلماء مثلًا لا يكون إكرامهم واجباً على العبد وإن كان عالماً بأنّ فى إكرامهم مصلحة ملزمة، والحرمة أيضاً عبارة عن زجر الشارع عن الشىء لا العلم بكونه ذا مفسدة ملزمة، وهكذا سائر الأحكام التكليفيّة.

والأحكام الوضعيّة ما اعتبره الشارع وقرّره سوى هذه الأحكام الخمسة التكليفيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۰

وقيل: إنّها ثلاثة: السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، وقيل: خمسة، بضميمة العلّيّة والعلاميّة[۱۱۷] إلى هذه الثلاثة، وقيل: تسعة، بضميمة الصحّة والفساد والعزيمة والرخصة[۱۱۸] إلى هذه الخمسة.

لكن هذه الأقوال مخالفة للواقع، لعدم انحصار الوضعيّات فيما ذكر، فإنّ الزوجيّة والملكيّة والحرّيّة والرقّيّة وأمثالها من المصاديق الواضحة للأحكام الوضعيّة، مع عدم كونها من التسعة المذكورة، فحصرها فى عدد خاصّ غير صحيح، بل هى كلّما جعله الشارع واعتبره غير الأحكام التكليفيّة.

البحث حول الماهيّات المخترعة ومثل الولاية والقضاوة

وقد وقع النزاع بين المحقّق النائينى رحمه الله وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» فى مسألتين:

أ- الماهيّات المخترعة الشرعيّة، كالصلاة والصوم وأمثالهما.

ب- الولاية[۱۱۹] والقضاوة ونحوهما.

فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم كونهما من الوضعيّات وسيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» إلى كونهما منها.

كلام المحقّق النائينى قدس سره فى ذلك

قال المحقّق النائينى رحمه الله: عُدَّ من الأحكام الوضعيّة مثل القضاوة والولاية، بل قيل: إنّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة كلّها من الأحكام الوضعيّة، كالصوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۱

والصلاة والحجّ ونحو ذلك.

وقد شُنِّعَ على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاة والحجّ ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيّة؟!

ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء والشرائط والموانع[۱۲۰]، وحيث كانت الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة من الأحكام الوضعيّة فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعيّة، وليس مراد القائل بأنّ الماهيّات المخترعة من الأحكام الوضعيّة كون الصلاة مثلًا بما هى هى حكماً وضعيّاً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم، عدّ الولاية والقضاوة من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن تعسّف، خصوصاً الولاية والقضاوة الخاصّة التى كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابة، كولاية مالك الأشتر، فإنّ الولاية والقضاوة الخاصّة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغى عدّها من

الأحكام الوضعيّة، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغى عدّ الإمامة والنبوّة أيضاً من الأحكام الوضعيّة، وهو كما ترى.

فالتحقيق أنّ الأحكام الوضعيّة ليست بتلك المثابة من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدّمة، ولا هى بهذه المثابة من التعميم، بحيث تشمل الماهيّات المخترعة والولاية والقضاوة.

بل ينبغى أن يُقال: إنّ المجعولات الشرعيّة التى هى من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة على أنحاء ثلاثة: منها: ما يكون من الحكم التكليفى، ومنها: ما يكون

من الحكم الوضعى، ومنها: ما يكون من الماهيّات المخترعة، فتأمّل جيّداً[۱۲۱].

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى جوابه:

كلّ مقرّر وقانون عرفى أو شرعى ممّا له أهليّة التقرير والتقنين حكم تكليفاً أو وضعاً، ولا يخرج المقرّرات الشرعيّة أو العرفيّة من واحدٍ منهما ولا ثالث لهما، فمثل الرسالة والخلافة والإمامة والحكومة والإمارة والقضاوة من الأحكام الوضعيّة.

قال تعالى: «وَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا»[۱۲۲]، وقال تعالى: «إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً»[۱۲۳]، وقال تعالى: «إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى الظلِمِينَ»[۱۲۴]، فقد نصب رسول اللّه صلى الله عليه و آله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس يوم الغدير، وجعل القضاة من ناحية السلطان كجعل الأمير والحاكم معروف ومعلوم.

وبالجملة: لا- إشكال فى كون النبوّة والإمامة والخلافة من المناصب الإلهيّة التى جعلها وقرّرها، فهى من الأحكام الوضعيّة، أو من الوضعيّات، وإن لم يصدق عليها الأحكام، فاستيحاش بعض أعاظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعيّة فى غير محلّه، إلّاأن يرجع إلى بحث لغوى، وهو

عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى[۱۲۵]، كاستيحاشه من كون الماهيّات المخترعة- كالصلاة والصوم- منها، فإنّها قبل تعلّق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعيّة، لكنّها لم تكن قبله من الماهيّات المخترعة أيضاً، لعدم كونها حينئذٍ من المقرّرات الشرعيّة، وإنّما تصير مخترعات شرعيّة بعدما قرّرها الشارع فى شريعته بجعلها متعلّقة للأوامر، وحينئذٍ تصير كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة للمأمور به من الأحكام الوضعيّة، ولا- فرق بين الجزئيّة والكلّيّة من كونهما أمرين منتزعين عن تعلّق الأمر بالطبيعة، فيكون نحو تقرّرهما فى الشريعة بكونهما منتزعين عن الأوامر المتعلّقة بالطبائع المركّبة، فمن جعل الجزئيّة للمأمور به من الأحكام الوضعيّة مع اعترافه بكونها انتزاعيّة فليجعل المأمور بهيّة أيضاً كذلك، وكذا لا- مانع من جعل الماهيّات الاختراعيّة من الأحكام الوضعيّة، أى من المقرّرات الشرعيّة والوضعيّات الإلهيّة.

نعم، إطلاق الحكم عليها كإطلاقه على كثير من الوضعيّات يحتاج إلى التأويل.

نعم، نفس الصلاة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بهما وصيرورتهما من المقرّرات الشرعيّة لا تعدّان من الأحكام الوضعيّة ولا من الماهيّات المخترعة.

فالتحقيق أنّ جميع المقرّرات الشرعيّة تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.

نعم، صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل فى بعضها

غیر صادق، لکن کلامنا لیس فی صدق الحکم وعدمه، بل فی مطلق الوضعیّات، صدق علیها أو لا[۱۲۶].
إنتهی کلامه «مدَّ ظلّه».

تتمّة

أقول: لم یتعرّض الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من کون الولایة والقضاوة الخاصّة التی کان یتفضّل بهما الإمام علیه السلام لبعض الصحابة من قبیل النیابة والوکالة لا من الأحکام الوضعیّة، ونحن نتعرّض له، فنقول:
أمّا الولایة الخاصّة المشار إلیها فالظاهر عدم کونها حکماً شرعیّاً وضعیّاً، لعدم کونها مجعولة من قبل اللّه تعالی، بل جعلها الإمام، فهی من قبیل النیابة والوکالة کما قاله المحقّق النائینی رحمه الله.
بخلاف القضاوة الخاصّة، لأنّ الظاهر أنّ تعیین أمیر المؤمنین علیه السلام شریحاً مثلًا للقضاوة یکون من قبیل تعیین المصداق لمن جعله اللّه تعالی قاضیاً، فالقضاوة مجعولة من قبل اللّه تعالی لجامع شرائطها، فهی حکم شرعی وضعی، لا نیابة و وکالة، وإلّا جاز للإمام نصب فاقد شرائط القضاء فی الشرع للقضاوة، إذ لا یلزم رعایة تحقّق هذه الشرائط فی النائب والوکیل، مع أنّه لا یجوز نصبه.
فکلامه رحمه الله بالنسبة إلی الولایة المجعولة من قبل الإمام علیه السلام لبعض الصحابة حقّ، لا- بالنسبة إلی القضاوة المجعولة کذلک.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۲۵

کیفیّة جعل الأحکام الوضعیّة

هل الأحکام الوضعیّة مجعولة من قبل الشارع بنحو الاستقلال- کما قیل- أو بتبع الأحکام التکلیفیّة- کما قال به الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله[۱۲۷]- أو فیها تفصیل؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: والتحقیق أنّ ما عدّ من الوضع علی أنحاء ثلاثة:
أحدها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل تشریعاً أصلًا، لا استقلالًا ولا تبعاً، وإن کان مجعولًا تکویناً بعین جعل موضوعه کذلک، وذلک مثل السببیّة والشرطیّة والمانعیّة والرافعیّة لما هو سبب التکلیف أو شرطه أو مانعه أو رافعه، أمّا عدم جعلها التشریعی التبعی فلأنّ سببیّة مثل دلوک الشمس مثلًا لوجوب الصلاة لو کانت منتزعة من وجوبها للزم تقدّم المنتزع علی منشأ انتزاعه، وهو مستحیل.
توضیح ذلک: أنّ سبب التکلیف مقدَّم علیه ذاتاً، وکذا شرطه وعدم مانعه وعدم رافعه، فالتکلیف متأخّر ذاتاً عن السببیّة والشرطیّة والمانعیّة والرافعیّة، ولو کان منشأً لانتزاع هذه الصفات لکان مقدّماً علیها، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع علی ما انتزع منه.
إن قلت: تأخّر التکلیف عن السببیّة والشرطیّة والمانعیّة واضح دون الرافعیّة، فإنّ الرافع یرفع التکلیف الموجود، کالاضطرار الرافع لحرمة أکل المیتة، فالتکلیف هاهنا مقدّم علی الرافعیّة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۲۶
قلت: الرافعیّة وإن کانت متأخّرة عن حدوث التکلیف، إلّاأنّها متقدّمة علی بقائه، لأنّ بقاء التکلیف مشروط بعدم الرافع، کما أنّ حدوثه مشروط بعدم المانع، وبالجملة: إنّ الرافعیّة مربوطة بالبقاء وبقاء التکلیف یکون متأخّراً عنها.
وأمّا عدم جعلها تشریعاً مستقلّاً فلأنّ ذات السبب إذا کان أمراً تکوینیّاً- مثل دلوک الشمس- فلا محالة کانت سببیّته أیضاً تکوینیّة، فلا

يعقل تشريعها، وكذلك الشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فاتّصاف الامور التكوينيّة بهذه الأوصاف ليس إلّالأجل ما عليها من الخصوصيّة المستدعية لذلك تكويناً.

ثانيها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلّاتبعاً للتكليف، وذلك مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء المأمور به وشرطه ومانعه، حيث إنّ اتّصاف شيء بجزئيّة المأمور به أو شرطيّته أو مانعيّته لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملة امور مقيّدة بأمر وجودى أو عدمى، ولا يكاد يتّصف شيء بكونه جزءاً للمأمور به إلّابملاحظة الأمر بجملة امور هذا أحدها، وكذا لا يكاد يتّصف بكونه شرطاً أو مانعاً له إلّابملاحظة الأمر بشيء مقيّد بوجوده أو عدمه، فجزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته للمأمور به إنّما تنتزع من الحكم التكليفى.

ثالثها: ما يمكن فيه الجعل استقلالًا وتبعاً للتكليف وإن كان الصحيح جعله مستقلّاً وكون التكليف من آثاره وأحكامه، وذلك مثل الزوجيّة والملكيّة والحرّيّة والرقّيّة، إلى غير ذلك، فإنّها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيّة التى تكون فى مواردها، كانتزاع الزوجيّة من إيجاب الإنفاق على الزوج وإيجاب التمكين على الزوجة وانتزاع الملكيّة من جواز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۷

تصرّف البائع فى الثمن والمشترى فى المبيع كيف شاء، إلّاأنّ الصحيح أنّها مجعولة مستقلّةً، والأحكام التكليفيّة التى تكون فى مواردها من أحكامها وآثارها، فهذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولةً بنفسها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه، وإن كان جعلها كذلك أيضاً ممكناً، إلّاأنّ كلّ ممكن ليس بواقع[۱۲۸].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه فى القسم الأوّل:

أوّلًا: أنّ الجمع بين القول بكون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة للتكليف من الأحكام الوضعيّة وبين القول بعدم كونها مجعولةً تشريعاً أصلًا ممّا لا ينبغى، لأنّا نقول فى مقام التقسيم:

الأحكام الشرعيّة على قسمين: تكليفى ووضعى، وعلى ما ذهب إليه المحقّق النائينى[۱۲۹]، المجعولات الشرعيّة على ثلاثة أقسام: حكم تكليفى وحكم وضعى وماهيّة مخترعة.

فكيف كان، الحكم الوضعى يكون قسماً من المجعولات الشرعيّة، ولا يعقل كون المقسم مجعولًا شرعيّاً دون قسمه، فلابدّ له رحمه الله إمّا من الالتزام بعدم كون السببيّة للتكليف وأمثالها من الأحكام الوضعيّة، وإمّا من الالتزام بكونها من المجعولات الشرعيّة.

وثانياً: أنّ للتكليف معنيين: أحدهما: فعل المكلّف، أى الإيجاب والتحريم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۸

ونحوهما، وثانيهما: هو الحكم التكليفى، أعنى الوجوب والحرمة ونحوهما، والمحقّق الخراسانى رحمه الله خلط بينهما، فإنّ ما لا يمكن جعله تشريعاً هو ما يرتبط بالتكليف بالمعنى الأوّل، أعنى السببيّة لما هو سبب لإيجاب الشارع مثلًا، وهكذا الشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فإنّ ما يرتبط بفعل الشارع ويكون مقدّمة له قد يكون أمراً قهريّاً غير اختيارى، فكيف يمكن جعله تشريعاً؟

ألا ترى أنّ أوضح ما له دخل فى عمل الشارع هو المصلحة والمفسدة فى موضوع الحكم على مذهب العدليّة، مع عدم إمكان جعلهما فى عالم التشريع كما هو واضح.

ولكنّ التكليف المصطلح عليه بين الاصوليّين هو التكليف بالمعنى الثانى، ولا إشكال فى إمكان جعل ما يرتبط به من المقدّمات تشريعاً، بل الظاهر جعله كذلك، لأنّ شرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ تستفاد من قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۱۳۰] ومانعيّة الحيض لوجوب الصلاة تستفاد من قوله صلى الله عليه و آله: «دعى

الصلاة أيّام أقرائك»[۱۳۱] ورافعيّة الاضطرار لحرمة أكل الميتة ونحوه تستفاد من حديث الرفع، أعنى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اضطرّوا إليه»[۱۳۲] ولو لم تكن الآية والروايتان ما استفدنا كون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، ولا ـ كون الحيض مانعاً لوجوب الصلاة، ولا كون الاضطرار رافعاً للتكليف.

والعجب من صاحب الكفاية حيث ذهب فى مبحث الواجب المشروط إلى

أنّ الشرط فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» من قيود الهيئة التى هى الوجوب[۱۳۳]، معذهابه هنا إلى كون الشرطيّة لما هو شرط للتكليف أمراً تكوينيّاً لا ـ مجعولًا شرعيّاً، فإنّ المجىء لم يكن مؤثّراً فى وجوب الإكرام لو لم يكن قول المتكلّم: «إن جاءك زيد فأكرمه» فأين تأثير الشرط فى الحكم تكوينياً؟!

ولابدّ هاهنا من ذكر نكتة: وهى أنّ الشرط فى باب التكاليف لا يكون ما هو المقابل للسبب، بل هو أعمّ من كلّ ما لوجوده دخل فى التكليف، إذ لم يعبّر فى الآيات والروايات عمّا له دخل فى تحقّق التكليف إلّابالشرط، ولم يحضرنى ورود رواية دالّة على كون الشىء الفلانى سبباً للتكليف الفلانى، بخلاف باب الأحكام الوضعيّة، فإنّ التعبيرات هناك تدلّ على سببيّة ما لوجوده دخل فيها، مثل أنّ الملاقاة سبب لنجاسة الملاقى، وعقد البيع سبب للملكيّة، وعقد النكاح سبب للزوجيّة، ونحوها.

إن قلت: فكيف جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الظهرين وغروبها سبباً لوجوب العشائين؟

قلت: التعبير فى الروايات فى موردهما أيضاً ورد بنحو القضيّة الشرطيّة، فعن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة»[۱۳۴].

وسائر الروايات أيضاً وردت بهذه الكيفيّة.

ولو فرضنا ورود رواية ظاهرة فى سببيّة زوال الشمس وغروبها لوجوب الظهرين والعشائين فلابدّ من تفسيرها بهذه الروايات الدالّة على الشرطيّة.

حقّ المقال فى كيفيّة الجعل فى شرائط التكليف

ثمّ اعلم أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يمكن جعلها تبعاً للتكليف، كأن يقال: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» ويمكن جعلها بنحو الاستقلال، كأن يقال: «يجب عليكم الحجّ» ثمّ يقال فى ضمن دليل آخر: «الاستطاعة شرط لوجوب الحجّ».

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى القسم الثانى

وأمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية فى القسم الثانى- وهو أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء أو شرط أو مانع للمأمور به مجعولةٌ تبعاً للتكليف لا بالأصالة- فإن أراد به إمكان جعلها تبعاً فلا إشكال فيه، وأمّا إن أراد به انحصار جعلها كذلك وعدم إمكان جعلها بالأصالة- كما هو ظاهر كلامه- فهو ممنوع، فإنّه كما يمكن أن يقال: «صلِّ صلاة مشتملةً على السورة» يمكن أيضاً أن يُقال بعد إيجاب الصلاة: «السورة جزء للصلاة»، بل قوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۱۳۵] و «لا صلاة إلّابطهور»[۱۳۶] ظاهر فى جعل الفاتحة جزءً للصلاة بنحو الاستقلال وفى جعل الطهور شرطاً لها كذلك، لعدم اشتمالهما على التكليف.

وقوله تعالى: «فَوَلّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَام»[۱۳۷] يكون دالّاً على تعويض القبلة وأنّ استقبال الكعبة شرط للصلاة مكان استقبال المسجد الأقصى، لا أنّه تعالى رفع بهذه الآية الأمر بالصلاة إلى المسجد الأقصى وأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۱

بالصلاة إلی المسجد الحرام حتّی یکون شرطیّة استقبال الکعبة للصلاة منتزعة عن التکلیف.

الکلام حول القسم الثالث من الأحکام الوضعیّة

وأمّا القسم الثالث: فلنا فیه کلام مع الشیخ الأعظم، وکلام أیضاً مع صاحب الکفایة .

نقد ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة

أمّا کلامنا مع الشیخ رحمه الله: فإنّه قال بکون الأحکام الوضعیّة کلّها منتزعةً عن الأحکام التکلیفیّة ومجعولةً بتبعها، فنقول:

إن أراد به عدم إمکان جعلها بالأصالة، فهو ممنوع، لأنّا لا نری اعتبار الملکیّة عقیب البیع مستحیلًا، بل ما یخطر بالبال عقیب عقد البیع والنکاح هو حصول الملکیّة والزوجیّة، لا جواز مطلق التصرّفات وجواز الوطی مثلًا حتّی یترتّب علیهما الملکیّة والزوجیّة، وکذا إذا رأینا کتاباً فی ید زید مثلًا لا یخطر بالبال إلّاأنّه مالک له، ولو کان الملکیّة منتزعة عن جواز التصرّف فلابدّ من حضوره فی الذهن أوّلًا ثمّ حضورها تبعاً له.

وإن أراد به ظهور ما ورد فی الشریعة فی الجعل التبعی- وإن کان الجعل الاستقلالی أیضاً ممکناً- فهو أیضاً ممنوع، لأنّ قوله: «من حاز ملک»[۱۳۸] و «من أحیی أرضاً مواتاً فهی له»[۱۳۹] ظاهر فی اعتبار الملکیّة عقیب الحیازة والإحیاء، من دون أن تکون مربوطة بالحکم التکلیفی، وما دلّ علی أنّه «یجوز للزوج

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۲

النظر إلی زوجته ویجوز للزوجة النظر إلی زوجها» ظاهر أیضاً فی تحقّق الزوجیّة قبل الحکم بجواز النظر، لتقدّم الموضوع علی الحکم، فجواز النظر أثرٌ مترتّب علی الزوجیّة لا منشأ لانتزاعها، وقوله صلی الله علیه و آله: «إنّ الناس مسلّطون علی أموالهم»[۱۴۰] ظاهر أیضاً فی تقدّم کون شیءمالًا للشخص علی کونه مسلّطاًعلیه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی القسم الثالث

وأمّا کلامنا مع صاحب الکفایة رحمه الله: فهو أنّ الظاهر أنّ المجعول فی هذا القسم هو سببیّة عقد البیع والنکاح ونحوهما للملکیّة والزوجیّة ونحوهما، فهذا القسم من الأحکام الوضعیّة وإن لم تکن تابعةً للأحکام التکلیفیّة إلّاأنّ المجعول مستقیماً هو سببیّة العقود والإیقاعات ولا یکون المجعول ما حصل منها عقیب تحقّقها.

والشاهد علی هذا قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۱۴۱] فإنّه- بعد عدم إرادة الحلّیّة التکلیفیّة- ظاهر فی أنّه تعالی جعل البیع سبباً للملکیّة، فالبیع سبب للملکیّة وموضوع لاعتبارها عقیبه، لا أنّ الملکیّة تکون مجعولة بنحو الاستقلال.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وبهذا ظهر فساد ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ سببیّة العقود والإیقاعات لمسبّباتها ذاتیّة لها ومن لوازم ماهیّتها کزوجیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۳

الأربعة[۱۴۲].

فإنّ لازمه عدم إمکان جعل السببیّة لها مع صحّة أن یقال: «جعلت البیع سبباً للملکیّة»، وکون بیع الخمر والخنزیر سبباً للملکیّة عند

بعض الناس وعدم کونه سبباً لها عند المتشرّعة أوضح شاهد علی عدم کون البیع سبباً للملکیّة ذاتاً، وإلّا فلابدّ من تحقّقها عقیبه قهراً عند جمیع الناس، کتحقّق الزوجیّة عند تحقّق الأربعة.

وهذا القول واضح البطلان بحیث لا یذهب إلیه من له حظّ من العلم، فهو غریب من مثل المحقّق النائینی رحمه الله، والظاهر أنّه خلط بین السببیّة التکوینیّة والتشریعیّة.

هذا تمام الکلام فی الأحکام الوضعیّة.

نقد کلام الفاضل التونی رحمه الله فی حجّیّة الاستصحاب

إذا عرفت ذلک فنقول: لا فرق فی حجّیّة الاستصحاب بین الأحکام التکلیفیّة والوضعیّة، سواء کانت مجعولة بنحو الاستقلال أو بتبع التکلیف.

أمّا القسم الأوّل: فواضح، لأنّ قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» کما یشمل مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة کذلک یشمل مثل استصحاب الزوجیّة والملکیّة ونحوهما من الأحکام الوضعیّة المجعولة بالأصالة، لأنّها من المجعولات الشرعیّة کالأحکام التکلیفیّة.

ولا فرق فی جریان الاستصحاب فی الأحکام الوضعیّة بین کون الشبهة حکمیّة أو موضوعیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۴

وأمّا القسم الثانی: فیمکن فیه استصحاب نفس الحکم الوضعی ویمکن أیضاً استصحاب منشأ انتزاعه.

توضیح ذلک: أنّه لو قیل: «صلِّ مع الطهارة» ینتزع منه شرطیّة الطهارة للصلاة، وإذا شککنا فی بقاء شرطیّتها لها فی حال من الحالات یمکن استصحاب نفس الشرطیّة ویمکن أیضاً استصحاب الأمر بالصلاة المقیّدة بالطهارة، فإنّ الشکّ فی بقاء الشرطیّة مسبّب عن الشکّ فی بقاء الأمر، فیجری الاستصحاب فی ناحیة السبب.

فلا وجه لما ذهب إلیه الفاضل التونی رحمه الله من التفصیل بین الأحکام التکلیفیّة والوضعیّة والقول بحجّیّة الاستصحاب فی الاولی دون الثانیة.

نعم، لابدّ فی جریان الاستصحاب فی الأحکام الوضعیّة من کونها من المجعولات الشرعیّة، لکنّک عرفت أنّ کلّها کذلک، وما لا یکون مجعولًا شرعاً- لا بالأصالة ولا بالتبع- لا یصدق علیه الحکم الوضعی أصلًا.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا حول الاستصحاب أنّه حجّة بمقتضی الأخبار مطلقاً، أی لا فرق فیه بین الأحکام المأخوذة من الکتاب والسنّة وبین الأحکام المأخوذة من دلیل العقل، ولا فرق أیضاً بین الشکّ فی المقتضی والرافع، ولا بین الأحکام التکلیفیّة والوضعیّة.

وهاهنا أقوال کثیرة اخر لا مجال لتعرّضها، وما ذکرناه من الأقوال کان عمدتها.

هذا تمام الکلام فی حجّیّة الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۵

فی اعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی الاستصحاب

تنبیهات المسألة

اشارة

وینبغی التنبیه علی امور:

اعتبار فعلیّهٔ الیقین والشکّ فی الاستصحاب

اشارهٔ

الأوّل: أنّه یعتبر فی الاستصحاب فعلیّهٔ الیقین والشکّ[۱۴۳] بناءً علی ما اخترناه من أخذهما موضوعاً[۱۴۴] فیه، لظهور أدلّهٔ الاستصحاب فی فعلیّتهما، إذ لا یقال لمن کان علی یقین سابق وشکّ لاحق لکنّه غفل عنهما:
«لاـ تنقض الیقین بالشکّ»، وبعبارهٔ اخری: توجّه التکلیف یتوقّف علی العلم والالتفات به وبموضوعه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر» لا یشمل من غفل عن هذا الخطاب ولاـ من کان عالماً بخمریّهٔ شیء ثمّ غفل عنها، بل لا یشمل الملتفت إلیها الشاکّ فیها، بناءً علی جریان البراءهٔ العقلیّهٔ فی الشبهات الموضوعیّهٔ[۱۴۵].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۳۶

ثمرهٔ المسألهٔنظریّهٔ الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی • فیها

وفرّع الشیخ رحمه الله[۱۴۶] علی اعتبار فعلیّهٔ الیقین والشکّ فی جریان الاستصحاب فرعین، وتبعه صاحب الکفایهٔ رحمه الله[۱۴۷] فی ذلک:
الفرع الأوّل: أنّه لو کان أحد محدثاً فغفل وصلّی ثمّ شکّ فی أنّه تطهّر قبل الصلاهٔ أم لا فلا یجری استصحاب الحدث بالنسبهٔ إلی الصلاهٔ التی أتی بها، لأنّه کان غافلًا قبل الصلاهٔ ولم یکن له الشکّ الفعلی کی یجری الاستصحاب وتکون صلاته واقعهً مع الحدث الاستصحابی، وبعد الصلاهٔ وإن صار شاکّاً، إلّا أنّ قاعدهٔ الفراغ حاکمهٔ علی الاستصحاب أو مخصّصهٔ له، فیحکم بعدم وجوب الإعادهٔ علیه.
الفرع الثانی: أنّه لو کان محدثاً ثمّ شکّ فی أنّه تطهّر أم لا ثمّ غفل وصلّی ثمّ التفت إلی حاله قبل الصلاهٔ[۱۴۸]، فتکون صلاته باطلهٔ، لتحقّق الشکّ الفعلی قبل الصلاهٔ، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابی، ولا تجری قاعدهٔ الفراغ هاهنا، لأنّها مختصّهٔ بما إذا حدث الشکّ بعد العمل، والشکّ هاهنا حدث قبل الصلاهٔ ثمّ صار مغفولًا عنه.

مناقشهٔ الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» علی الفرع الثانی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۳۷
ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لم یذکر الفرع الأوّل، بل اکتفی بذکر الفرع الثانی، واستشکل علی جریان الاستصحاب فیه بقوله:
یعتبر فی الاستصحاب فعلیّهٔ الشکّ والیقین بناءً علی أخذهما موضوعاً ورکناً فیه، کما سیأتی التعرّض لذلک، ولیس المراد من فعلیّتهما تحقّقهما فی خزانهٔ النفس ولو کان الإنسان ذاهلًا عنهما، بل بمعنی الالتفات إلی یقینه السابق وشکّه اللاحق، فحینئذٍ لو کان المکلّف قبل الصلاهٔ شاکّاً فی الطهارهٔ مع العلم بالحدث سابقاً وصار ذاهلًا وصلّی، ثمّ بعد صلاته التفت إلی شکّه ویقینه لا یکون مجری للاستصحاب بالنسبهٔ إلی قبل شروعه فی الصلاهٔ، للذهول عن الشکّ والیقین[۱۴۹].
إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه ملخّصاً.

وکلامه هـذا وإن کان حقّاً، إلّاأنّه لا ینبغی ترک الفرع الأوّل، لأنّه أصل ثمرة النزاع بین من قال باعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی جریان الاستصحاب وبین من قال بعدم اعتبارها فیه، فإنّ الأوّل یقول بعدم جریانه والثانی یقول بجریانه فی موارد عدم فعلیّتهما، وأمّا الفرع الثانی فذکره الشیخ والمحقّق الخراسانی رحمهما الله بعنوان المقایسة بینه وبین الفرع الأوّل، وإلّا فلا ثمرة فیه أصلًا.

نقد ما ذکر من الفرعین للمسألة

ولکن فی کلا الفرعین نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا یکون مجری قاعدة الفراغ، لأنّها مختصّة بما إذا کان الشکّ حائلًا بین المکلّف وبین عمله، کأن یشکّ بعد الفراغ فی إتیان الرکوع أو السجدتین، فإنّه جاهل بالإتیان وعدمه، بخلاف المقام الذی لا جهل فیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۸

بالعمل، لأنّ المکلّف یعلم بأنّه کان محدثاً ثمّ صار غافلًا عن حدثه وصلّی، فلا حائل بینه وبین عمله، فلا یجری قاعدة الفراغ، بل یجری[۱۵۰] بعد الصلاة استصحاب کونه محدثاً قبلها[۱۵۱] من دون أن یکون فی البین دلیل حاکم علیه أو مخصّص له، فیجب علیه الإعادة، ولیطلب زیادة التوضیح لذلک فی قاعدة الفراغ.

وأمّا الثانی: ففیه أنّ بطلان الصلاة فی هذا الفرض مسلّم، لکنّه لیس مستنداً إلی جریان استصحاب الحدث قبل الصلاة، بل إلی قاعدة الاشتغال.

توضیح ذلک: أنّ الاستصحاب لا یجری هاهنا کی یقتضی البطلان، لأنّه بعد الالتفات وتحقّق الشکّ عرضت له الغفلة ثانیاً علی الفرض، وبعد عروض الغفلة لا یجری الاستصحاب، لأنّه کما یعتبر فی جریانه الیقین والشکّ حدوثاً کذا یعتبران بقاءً، فما دام شاکّاً یکون محدثاً بالحدث الاستصحابی، وبمجرّد طروّ الغفلة یسقط الاستصحاب، فلا یکون محدثاً بالحدث الاستصحابی، والمفروض أنّه بعد الشکّ غفل ودخل فی الصلاة.

فظهر بما ذکرناه ما فی الکفایة من تعلیل بطلان الصلاة بأنّه دخل فیها محدثاً بالحدث الاستصحابی، فإنّه لا استصحاب حین الدخول فی الصلاة، لانتفاء موضوعه- وهو الیقین والشکّ الفعلی- بسبب الغفلة.

وکما لا یجری الاستصحاب، کذلک لا تجری قاعدة الفراغ أیضاً، لاختصاصها أوّلًا: بما إذا حدث الشکّ بعد الفراغ- کما أشرنا إلیه- وهذا الشکّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۹

الموجود بعد الفراغ کان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشکّ متّحد عرفاً مع الشکّ الذی کان قبل الصلاة، وإن کان غیره بالدقّة العقلیّة، وملاک فهم الأخبار هو العرف، لا العقل، وثانیاً: لاختصاصها- کما عرفت آنفاً- بما إذا کان الشکّ بعد العمل حائلًا بین المکلّف وبین عمله، بخلاف المقام الذی لا جهل فیه بالعمل أصلًا، لأنّه بعد الفراغ عن الصلاة یعلم بأنّه کان محدثاً عند زوال الظهر مثلًا، ویعلم أیضاً بصیرورته بعد ذلک واجداً لاستصحاب الحدث، ویعلم أیضاً بأنّه صار بعد ذلک غافلًا ودخل فی الصلاة من دون أن یتوضّأ، فلا إبهام فی عمله.

وبعد عدم جریان قاعدة الفراغ هاهنا یبقی المکلّف شاکّاً فی صحّة صلاته، والاشتغال الیقینی بها یستدعی البراءة الیقینیّة، فیجب علیه تحصیل الطهارة وإعادة الصلاة.

وبالجملة: بطلان الصلاة فی هذا الفرض لا یستند إلی جریان استصحاب الحدث، بل إلی استدعاء الاشتغال الیقینی البراءة الیقینیّة[۱۵۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۴۱

فی جریان الاستصحاب فیما یثبت بالأمارات

جریان الاستصحاب فیما یثبت بالأمارات

اشارهٔ

التنبیه الثانی: إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثمّ شككنا فی بقائه فلا إشكال فی جریان الاستصحاب، وأمّا إذا شكّ فی بقاء شیء علی تقدیر حدوثه ولم یحرز حدوثه بالوجدان- كما إذا قامت الأمارهٔ علی حدوث شیء ثمّ شكّ فی بقائه علی تقدیر حدوثه- ففی جریان الاستصحاب إشكال، لعدم الیقین بالحدوث، وهو واضح، بل لعدم الشكّ فی البقاء أیضاً؛ لأنّ الشكّ المأخوذ فی موضوع الاستصحاب هو الشكّ فی بقاء المتیقّن، لا مطلق الشكّ، ولیس فی المقام الشكّ فی بقاء المتیقّن، بل الشكّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث.

وهذا الإشكال بناءً علی ما هو التحقیق من كون حجّیّهٔ الأمارات من باب الطریقیّهٔ أوضح، فإنّ حجّیّتها علی هذا بمعنی المنجّزیّهٔ علی تقدیر الإصابهٔ والمعذّریّهٔ علی تقدیر الخطأ من دون أن یتغیّر الواقع ویتبدّل إلی مؤدّاها، بل لا یجعل حكم ظاهری علی وفقها علی تقدیر الخطأ، فضلًا عن الواقعی.

لكن لو قلنا باختصاص جریان الاستصحاب فیما إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثمّ شككنا فی بقائه والتزمنا بعدم جریانه فی موارد الأمارات لانسدّ باب الاستصحاب إلّافی موارد قلیلهٔ، فكیف نصنع؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۴۲

كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حلّ الإشكال

وأجاب عنه صاحب الكفایهٔ رحمه الله بأنّ اعتبار الیقین فی أدلّهٔ الاستصحاب إنّما هو لأجل التعبّد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدلّهٔ الاستصحاب هو جعل الملازمهٔ بین الحدوث والبقاء، فیكفی فی جریانه الشكّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث ولا یلزم الشكّ الفعلی فی البقاء.

ثمّ استشكل علی نفسه بأنّ الیقین جعل موضوع الاستصحاب فی لسان الأدلّه، فكیف یصحّ جریانه مع عدم الیقین؟

فأجاب عنه بأنّ الیقین المأخوذ فی أدلّهٔ الاستصحاب لیس موضوعاً له، بل طریق إلی الثبوت، فیكون التعبّد بالبقاء مبتیّاً علی أصل الثبوت لا علی الیقین به، وذكر الیقین فی الأدلّهٔ إنّما هو لمجرّد كونه طریقاً إلیه، ففی موارد قیام الأمارهٔ علی شیء یحرز ثبوته بها وبقائه بأدلّهٔ الاستصحاب الدالّهٔ علی الملازمهٔ بین الثبوت والبقاء[۱۵۳].

نقد ما أفاده صاحب الكفایهٔ فی المقام

ویرد علیه إشكالان:

أ- ما أورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو وقوع التهافت والتناقض بین هذا الكلام وبین ما اختاره فی التنبیه الأوّل من اعتبار الیقین والشكّ الفعلیّین فی جریان الاستصحاب، لأنّ لازم القول باعتبار فعلیّهٔ الیقین والشكّ فیه هو كونهما موضوعاً له، وهو لا یلائم القول بعدم كون الیقین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۴۳

موضوعاً للاستصحاب کما قال به فی هذا التنبیه[۱۵۴].

ب- أنّه لا منافاة بین کون الیقین فی أخبار الاستصحاب طریقیّاً وموضوعیّاً، فإنّه طریقی باعتبار متعلّقه، وموضوعی باعتبار الاستصحاب، فحرمة نقض الیقین بالشکّ تدور مدار الیقین، لأنّه موضوعها.

جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال

وأجاب المحقّق النائینی رحمه الله وبعض تلامذته عن الإشکال بأنّ أدلّة حجّیّة الطرق والأمارات حاکمة علی أخبار الاستصحاب بتوسعتها لها، فإنّ دلیل حجّیّة الخبر الواحد مثلًا یدلّ علی أنّ من قام عنده الخبر متیقّن بنظر الشارع ویأمره الدلیل بإلغاء احتمال الخلاف.

والحاصل: أنّه لو لم یکن أدلّة حجّیّة الأمارات لم یجر الاستصحاب فی موردها، لانحصار الیقین بالیقین الوجدانی، إلّاأنّ أدلّة حجّیّتها تدلّ علی کون الیقین علی قسمین: وجدانی وتعبّدی، وکلّ منهما کافٍ لجریان الاستصحاب[۱۵۵].

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ویرد علیه أنّ دلیل حجّیّة الأمارات منحصر فی بناء العقلاء، فإنّهم عند فقد العلم یعملون بعدّة أمارات قد أمضی الشارع بعضها- کخبر الواحد- وردع عن بعض آخر- کالقیاس والاستحسان- والعقلاء لا یرون أنفسهم عند العمل بخبر الواحد مثلًا متیقّنین، بل یعملون عند فقدان القطع بخبر

الواحد وسائر الأمارات من دون تنزیلها منزلة الیقین ومن دون إلغاء احتمال الخلاف أصلًا، بل تدلّ سیرتهم علی الحجّیّة فقط، وهی بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة.

علی أنّ سائر الأدلّة التی ادّعی دلالتها علی حجّیّة الأمارات أیضاً لا تدلّ علی تنزیلها منزلة الیقین، ألا تری أنّ مفهوم آیة النبأ الذی ادّعی دلالته علی حجّیّة خبر الواحد عبارة عن «إن جاءکم عادل بنبأ فلا یجب التبیّن»؟ وعلی فرض تسلیمه أین دلالته علی لزوم إلغاء احتمال الخلاف وتنزیل خبر العادل منزلة الیقین؟

الحقّ فی حلّ الإشکال

ویمکن الجواب عن الإشکال بأنّ الیقین- کما قلنا سابقاً- اخذ موضوعاً للاستصحاب بلحاظ تعلّقه بالمتیقّن، لا بلحاظ کونه من الصفات القائمة بنفس المتیقِن، فإنّ الیقین بذلک اللحاظ له إبرام مصحّح لإسناد النقض إلیه، لا باللحاظ الثانی، وقد مرَّ توضیح ذلک سابقاً[۱۵۶].

ولابدّ من ضمّ نکتة اخری إلیه حتّی یتبیّن جواب الإشکال، وهی أنّ ملاک إبرام الیقین واستحکامه بالنسبة إلی المتیقّن لا یکون کشفه عن الواقع دائماً، إذ کثیراً ما یکون جهلًا مرکّباً، بل الملاک هو حجّیّته وعدم حجّیّة الشکّ، فکأنّه قیل: «لا تنقض الیقین بالشکّ لأنّ الیقین حجّة والشکّ لیس بحجّة» فالحکم- عنی حرمة النقض- یدور مدار العلّة، والمعنی «لا تنقض الحجّة باللاحجّة».

فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فی مورد الأمارات المعتبرة، لکونها

حجّة، إلّاأنّ حجّیّتها شرعیّة وحجّیّة الیقین الوجدانی عقلیّة.

هذا ما أجاب به سیّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» عن الإشکال مع توضیح منّا[۱۵۷].

ثمّ ذکر له مؤیّدات نذکر اثنین منها:

۱- قوله «مدّ ظلّه»: ویؤیّد ذلک، بل یدلّ علیه قوله فی صحیحهٔ زرارهٔ الثانیهٔ:

«لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ولیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» الظاهر منه إجراء استصحاب طهارهٔ اللباس، ولابدّ أن تحمل الطهارهٔ علی الواقعیّهٔ منها، لعدم جریان الاستصحاب فی الطهارهٔ الظاهریّهٔ، ومعلوم أنّ العلم الوجدانی بالطهارهٔ الواقعیّهٔ ممّا لا یمکن عادهً[۱۵۸]، بل العلم إنّما یحصل بالأمارات، کأصالهٔ الصحّهٔ وإخبار ذی الید وأمثالهما، فیرجع مفاده إلی أنّه لا یرفع الید عن الحجّهٔ القائمهٔ بالطهارهٔ بالشکّ.

۲- قوله: بل یمکن أن یؤیّده بصحیحته الاولی أیضاً، فإنّ الیقین الوجدانی بالوضوء الصحیح أیضاً ممّا لا یمکن عادهً، بل الغالب وقوع الشکّ فی الصحّهٔ بعده ویحکم بصحّته بقاعدهٔ الفراغ، بل الشکّ فی طهارهٔ ماء الوضوء یوجب الشکّ فیه، فالیقین بالوضوء أیضاً لا یکون یقیناً وجدانیّاً غالباً[۱۵۹].

إنتهی کلامه «مدّ ظلّه العالی».

فالاستصحاب جارٍ فی مورد الأمارات، کما یجری فی مورد الیقین الوجدانی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۴۷

فی استصحاب الکلّی

استصحاب الکلّی والفرد

التنبیه الثالث: المستصحب قد یکون فرداً وقد یکون کلّیّاً.

والفرد إمّا أن یکون فرداً معیّناً- کوجود زید- فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فیه وترتیب آثاره علیه، وإمّا أن یکون فرداً مردّداً- کما إذا علمنا بوجود زید أو عمرو فی الدار ثمّ شککنا فی بقائه فیها- فلا إشکال أیضاً فی جریان الاستصحاب فیه وترتیب الآثار المشترکهٔ بین وجود زید وعمرو فی الدار علیه، لا الآثار المختصّهٔ بکلّ واحدٍ منهما، لأنّ کلّاً منهما وجوده فی الدار مشکوک الحدوث، فلا یجری الاستصحاب فیه کی یترتّب آثاره المختصّهٔ به علیه.

وقیل: للفرد قسم ثالث: وهو الفرد المنتشر المعبّر عنه بالکلّی المعیّن فی الخارج، ومثّل له ب «صاع من الصبرهٔ».

أقول: لا یمکن أن یکون شیء فرداً منتشراً، فإنّ الفردیّهٔ تستلزم التشخّص، والانتشار یستلزم عدم التشخّص.

وأمّا مثال «صاع من الصبرهٔ» فهو مثال للکلّی، لا للفرد، لأنّ الکلّی إذا قیّد بقیود متعدّدهٔ لا یخرج عن الکلّیّهٔ، لأنّ التقیید لا یوجب إلّاضیق دائرهٔ المقیّد من دون أن یخرجه عن الکلّیّهٔ، بل لبعض الکلّیّات مصداق واحد، کمفهوم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۴۸

واجب الوجود، فالفرق بین «صاع من الحنطهٔ» و «صاع من هذه الصبرهٔ» إنّما یکون فی سعهٔ الدائرهٔ وضیقها مع کون کلّ منهما کلّیّاً، فلا یمکن أن یکون شیء جزئیّاً ومع ذلک کان منتشراً.

لا یقال: الفرد المردّد أیضاً لا یکون مشخّصاً، فکیف قلت بأنّ الفردیّهٔ فیه تستلزم جزئیّته وتشخّصه؟!

فإنّه یقال: الفرد المردّد وإن کان عندنا مردّداً إلّاأنّه مشخّص واقعاً، بخلاف «صاع من الصبرهٔ» فإنّه لا تشخّص فیه أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۴۹

أقسام استصحاب الکلّی

اشارهٔ

والمتیقّن السابق إذا کان کلّیّاً وشکّ فی بقائه فله أقسام:

القسم الأوّل من استصحاب الکلّی

الأوّل: أن یتحقّق الکلّی فی ضمن فرد من أفراده ثمّ شکّ فیه من جههٔ الشکّ فی بقاء ذلک الفرد، فالظاهر فی هذا القسم جریان الاستصحاب فی کلّ واحدٍ من الفرد والکلّی، لأنّ کلّاً منهما متیقّن الحدوث ومشکوک البقاء، إلّاأنّه لا حاجهٔ لنا إلی جریان کلیهما دائماً.

توضیح ذلک: أنّ الأثر الشرعی لو کان للفرد- کما إذا قال المولی: «أکرم زیداً الذی فی الدار»- فلابدّ من استصحاب الفرد لأجل ترتیب وجوب الإکرام علیه، ولا یغنی عنه استصحاب الکلّی- أعنی وجود الإنسان فی الدار- وترتیب هذا الأثر علی الفرد، لکونه من قبیل الأصل المثبت، لأنّ بقاء الکلّی یستلزم عقلًا کونه فی ضمن هذا الفرد، لانحصاره به فرضاً، فاستصحاب الکلّی لأجل إثبات الفرد وترتیب أثره علیه مثبت.

ولو کان الأثر للکلّی- کما إذا قال المولی: «أکرم الإنسان الذی فی الدار»- فلابدّ من استصحاب الکلّی، ولا یغنی عنه استصحاب الفرد، لأنّ وجود الکلّی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۵۰

الطبیعی وإن کان عین وجود أفراده عند المنطقیّین والفلاسفهٔ إلّاأنّهما متغایران عرفاً، والملاک فی المقام نظر العرف، لأنّ المخاطب فی الأخبار هو العرف، فالمتّبع فی فهم الأخبار الدالّهٔ علی الاستصحاب وتشخیص مصادیقها نظره لا نظر المنطقیین والفلاسفهٔ، فاستصحاب الفرد لا یوجب ترتیب الأثر علی الکلّی.

ولو کان کلّ منهما ذا أثر شرعی مختصّ به فلابدّ من استصحاب الکلّی والفرد کلیهما وترتیب آثار کلّ منهما علیه.

نعم، لو کانا مشترکین فی أثر واحد فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فی کلّ منهما وترتیب هذا الأثر علیه.

فما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من جریان الاستصحاب فی الکلّی والفرد فی هذا القسم[۱۶۰] لا یتمّ علی إطلاقه.

هذا تمام الکلام فی القسم الأوّل من استصحاب الکلّی.

القسم الثانی من استصحاب الکلّی

الثانی: ما إذا علمنا بوجود الکلّی فی ضمن فرد مردّد بین متیقّن الارتفاع ومتیقّن البقاء، کما إذا علمنا بوجود إنسان فی الدار مع الشکّ فی کونه زیداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو کان زیداً لخرج قطعاً، ولو کان عمراً لبقی یقیناً، ومثاله فی الشرعیّات ما إذا رأینا رطوبهً مشتبههً بین البول والمنیّ فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو کان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو کان هو الأکبر فقد بقی.

ولا إشکال فی عدم جریان استصحاب الفرد فی هذا القسم، لعدم الشکّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۵۱

فیه، لأنّه لو کان بولًا فقد ارتفع قطعاً ولو کان منیّاً فقد بقی یقیناً، فلا یمکن استصحاب البول ولا المنیّ.

لا یقال: ما الفرق بین المقام وبین ما سبق من الفرد المردّد الذی قلت بجریان الاستصحاب فیه؟

فإنّه یقال: الفرق واضح، فإنّ الفرد المردّد الذی قلنا بجریان الاستصحاب فیه هو ما یکون مشکوک البقاء علی کلّ تقدیر، کما إذا علمنا بوجود شخص مردّد بین زید وعمرو فی الدار ثمّ شککنا فی بقائه، سواء کان زیداً أو عمراً، بخلاف المقام الذی یکون فیه الفرد

مقطوع البقاء علی تقدیر ومقطوع الارتفاع علی تقدیر آخر.

فلا إشکال فی عدم جریان استصحاب الفرد فی هذا القسم.

وأمّا استصحاب الکلّی فلا مانع من جریانه، فیجری فی المثال استصحاب الحدث الجامع بین الأکبر والأصغر ویحکم بترتّب أثره علیه، کحرمهٔ مسّ کتابهٔ القرآن وعدم جواز الدخول فی الصلاهٔ، وأمّا عدم جواز المکث فی المسجد فلا یترتّب علیه، لعدم کونه أثراً لکلّی الحدث، بل لخصوص الجنابهٔ، ولا مجال لجریان الاستصحاب فیها، لعدم الیقین بها[۱۶۱].

إن قلت: فلِمَ یجب علیه الغسل مع کونه أیضاً من آثار خصوص الجنابهٔ؟

قلت: وجوب الغسل علیه لا ـ یکون لأجل استصحاب کلّی الحدث، بل لأجل رفع ما ترتّب علیه من عدم جواز الدخول فی الصلاهٔ ونحوه، فلا ربط لوجوب الغسل بمسألهٔ الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۵۲

منشأ الشکّ فی القسم الثانی من استصحاب الکلّی

واستشکل بعضهم فی جریان الاستصحاب فی هذا القسم بأنّ الاستصحاب فیه وإن کان جاریاً فی نفسه، لتمامیّهٔ موضوعه من الیقین والشکّ، إلّاأنّه محکوم بأصل سببی، فإنّ الشکّ فی بقاء الکلّی مسبّب عن الشکّ فی حدوث الفرد الطویل، والأصل عدمه، ففی المثال یکون الشکّ فی بقاء الحدث مسبّباً عن الشکّ فی حدوث الجنابهٔ، فتجری أصالهٔ عدم حدوث الجنابهٔ، وبانضمام هذا الأصل إلی الوجدان یحکم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان[۱۶۲]، والحدث الأکبر منفیّ بالأصل.

لا یقال: أصالهٔ عدم حدوث الجنابهٔ معارضهٔ بأصالهٔ عدم حدوث البول، فیتساقط الأصلان فی ناحیهٔ السبب وتصل النوبهٔ إلی الأصل المسبّبی، وهو استصحاب بقاء الکلّی.

فإنّه یقال: لا تجری أصالهٔ عدم حدوث البول، لعدم ترتّب الأثر علیه، لأنّه توضّأ فرضاً بعد حدوث الرطوبهٔ المشتبههٔ بین البول والمنیّ.

جواب صاحب الکفایهٔ عن الإشکال

وقد أجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله أوّلًا: بأنّ الشکّ فی بقاء الکلّی لیس مسبّباً عن الشکّ فی حدوث الفرد الطویل، بل مسبّب عن الشکّ فی کون الحادث طویلًا أو قصیراً، وبعبارهٔ اخری: الشکّ فی بقاء الکلّی مسبّب عن الشکّ فی خصوصیّهٔ الفرد الحادث، ولیس له حالهٔ سابقهٔ حتّی یکون مورداً للأصل، فتجری فیه أصالهٔ عدم کونه طویلًا، فما هو مسبوق بالعدم- وهو[۱۶۳]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۱۵۳

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۵۳

حدوث الفرد الطویل- لیس الشکّ فی بقاء الکلّی مسبّباً عنه، وما یکون الشکّ فیه مسبّباً عنه- وهو کون الحادث طویلًا- لیس مسبوقاً بالعدم حتّی یکون مورداً للأصل.

وثانیاً: بأنّ بقاء الکلّی عین بقاء الفرد الطویل، فإنّ الکلّی عین الفرد، لا أنّه من لوازمه ومسبّباته، فلا تکون هناک سببیّهٔ ومسبّبیّهٔ[۱۶۴].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

نقد الفقرهٔ الأخیرهٔ من کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله

وفيه: أنّ العينيّة لا تنفع للقائل بجريان الاستصحاب فى الكلّى، إذ لو كان جريان أصالة عدم حدوث الفرد الطويل على تقدير السببيّة قادحاً فهو أولى بذلك على تقدير العينيّة.

إشكال تغاير القضيّتين فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى ودفعه

وأورد سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على جريان الاستصحاب فى هذا القسم إشكالًا آخر، وهو أنّ المتيقّن السابق مردّد بين الحيوانين[۱۶۵]، والكلّى متكثّر الوجود فى الخارج، فالبقّ غير الفيل وجوداً وحيثيّةً، حتّى أنّ حيوانيّة البقّ أيضاً غير حيوانيّة الفيل على ما هو التحقيق فى باب الكلّى الطبيعى، وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقّن المردّد بينهما، فلا تتّحد القضيّتان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۴

ثمّ أجاب «مدّ ظلّه» عنه بأنّ القضيّتين وإن كانتا متغايرتين بالدقّة العقليّة، إلّاأنّهما متّحدتان عرفاً، والملاك فهم العرف، لأنّه مخاطب فى الأخبار التى من جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

ثمّ قال: لكنّ الإنصاف أنّه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً فلا يمكن التخلّص عن الإشكال، سواء اريد إجراء استصحاب الكلّى المعرّى واقعاً عن الوجود والخصوصيّة أو استصحاب الكلّى المتشخّص بإحدى الخصوصيّتين أو الكلّى الموجود فى الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة، وذلك لاختلال ركنى الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ حصول اليقين بوجود الكلّى المعرّى عن الوجود والخصوصيّة غير معقول، فلا يحصل الشكّ أيضاً، فيختلّ ركناه.

وأمّا على التقدير الثانى: فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما، لأنّ الكلّى المتشخّص بكلّ خصوصيّة يغاير المتشخّص بالخصوصيّة الاخرى، فتكون القضيّة المتيقّنة العلم الإجمالى بوجود أحدهما، وقضيّة اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، وفى المقام لا يكون الشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالًا إمّا ببقاء الطويل أو ارتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن.

وأمّا على التقدير الثالث: فلعدم وجود الكلّى فى الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة إلّاعلى رأى الرجل الهمدانى من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أولاده، فالقدر المشترك بين زيد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۵

وعمرو موجود فى الخارج ويسمّى الإنسان، وهما فردان من الإنسان، لا أنّهما إنسانان، وأمّا على ما هو المشهور بين الفلاسفة والمنطقيّين- وهو المسلك المنصور- من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى أبنائهم والكلّى يكون متكثّر الوجود بتكثّر أفراده وكلّ واحد من زيد وعمرو إنسان فتكون الطبيعة فى الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلى بإحدى الخصوصيّتين لا علم تفصيلى بإحدى الطبيعتين.

نعم، نعلم إجمالًا بتحقّق الكلّى فى ضمن أحد الفردين، إلّاأنّا لا نشكّ فى الزمان الثانى فى بقاء ذلك المعلوم بالإجمال، لأنّا نعلم ببقائه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد الطويل وبارتفاعه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد القصير كما قلنا فى التقدير الثانى، ففى هذا التقدير أيضاً اختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن السابق.

فالتخلّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحدة القضيّتين عرفاً، وهى المعتبرة فى الاستصحاب[۱۶۶].

ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء فى الشبهة المفهوميّة؟

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا آخر، وهو ما يرد على استصحاب بقاء النهار فى الشبهة المفهوميّة فى أنّ النهار ينتهى باستتار قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمرة المشرقيّة؛ لأنّ الاستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم الشكّ فى الخارج، لأنّ استتار القرص معلوم وعدم زوال الحمرة معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ فى انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۶

وكذا الحال فيما نحن فيه، لدوران الأمر بين المقطوعين، لأنّ الحيوان الخارجى إمّا باقٍ قطعاً أو مرتفع كذلك، فلا شكّ فى الخارج، وإنّما الشكّ فى انطباق عنوان الفيل أو البقّ عليه.

بيان الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ قياس ما نحن فيه على الشبهة المفهوميّة مع الفارق، لأنّ الشكّ فى الشبهة المفهوميّة ليس إلّافى المعنى اللغوى أو العرفى، أى يشكّ فى أنّ لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحدّ أو ذلك الحدّ، وهو ليس مجرى الاستصحاب؛ لأنّ المعنى اللغوى أو العرفى لا يثبت بالاستصحاب.

بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو فى بقاء الحيوان الخارجى، ومنشأ الشكّ إنّما هو الشكّ فى طول عمره وقصره واقعاً، ومثل ذلك لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه، لأنّه مربوط بالواقع، لا بالعرف واللغة، فلا ربط للمقام بالشبهة المفهوميّة[۱۶۷].

الشبهة العبائيّة

بقى هنا إشكال آخر منسوب إلى الفقيه الجليل السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله، وهو المعروف بالشبهة العبائيّة، وهى أنّه لو علمنا بإصابة النجاسة أحد طرفى العباء من الأسفل أو الأعلى ثمّ طهّرنا الطرف الأسفل فطهارته يورث الشكّ فى بقاء النجاسة فى العباء؛ لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأعلى، فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسة ويلزمه القول بنجاسة الملاقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۷

للطرفين، مع أنّه لم يلتزم به أحد، لأنّ الطرف الأسفل مقطوع الطهارة والطرف الأعلى مشكوك النجاسة، للشكّ فى إصابة النجاسة له، فلا يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى، لعدم ترتّب الأثر عليه.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول الشبهة العبائيّة

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ جريان استصحاب النجاسة وإن كان ممّا لا مانع منه، لأنّ وجود النجاسة فى الثوب كان متيقّناً، ومع تطهير أحد طرفيه يشكّ فى بقائها فيه، إلّاأنّه لا يترتّب على ملاقاة الثوب أثر ملاقاة النجس، فإنّ استصحاب بقاء الكلّى لا يثبت كون ملاقاة الأطراف ملاقاة النجس إلّابالأصل المثبت، لأنّ ملاقاة الأطراف ملاقاة للنجس عقلًا.

توضيح ذلك: أنّه لو حصل لنا العلم التفصيلى بنجاسة موضع من العباء مثلًا، ثمّ شككنا فى تطهيره يجرى الاستصحاب ويحكم بنجاسة ملاقيه مع الرطوبة، وذلك لأنّ الاستصحاب يحكم بنجاسة ذلك الموضع من العباء ظاهراً، وبضميمة حكم الشارع بتنجّس ملاقى النجس يتمّ المدّعى.

وبعبارة اخرى: هاهنا قياس منتج لنجاسة الملاقى فى هذا المثال، وهو أنّ هذا الموضع من العباء نجس شرعاً بحكم الاستصحاب، وملاقى النجس نجس بحكم الأخبار.

وأمّا لو علمنا إجمالًا بنجاسة أحد أطراف الفرش، ثمّ حصل الملاقاة لجميعها فالعقل يحكم بتحقّق الملاقاة مع النجس لا محالة ونضمّ

إلیه قوله:

«ملاقی النجس نجس» ونستنتج نجاسة الملاقی، وفی هذا المثال وإن کان ثبوت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۸

کون الملاقاة مع النجاسة بواسطة حکم العقل إلّاأنّ العلم لوازمه وملزوماته وملازماته کلّها حجّة، بخلاف الاستصحاب، ولذا لو شککنا فی المثال فی تطهیر الفرش بعد حصول العلم بنجاسة أحد أطرافه فإن کان لکلّی نجاسته أثر- کأن نذر إعطاء درهم فی کلّ یوم کان فرشه نجساً- یجری استصحاب کلّی نجاسته ویترتّب هذا الأثر علیه، بخلاف نجاسة ملاقی جمیع الأطراف، لأنّ الشارع حکم بنجاسة ملاقی النجس، وکون هذه الملاقاة ملاقاةً مع النجس من اللوازم العقلیّة المترتّبة علی استصحاب نجاسة الفرش، فلا یجری استصحاب نجاسة الفرش بالنسبة إلی ترتّب نجاسة ملاقیه، لأنّه مثبت.

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ استصحاب کلّی النجاسة فی العباء الذی کان أحد طرفیه نجساً وغسل طرفه الأسفل لا یثبت أنّ ملاقاة کلا طرفی العباء ملاقاة للنجاسة إلّابالاستلزام العقلی؛ لأنّ المحرز بالوجدان هو ملاقاة العباء، لا ملاقاة النجس، فیکون أصلًا مثبتاً[۱۶۸].

هذا حاصل ما أجاب به سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» عن الشبهة مع توضیح منّا.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقرّر المحقّق النائینی رحمه الله هذا الجواب ببیان علمی، وهو أنّه لو کان طرف معیّن من العباء نجساً یجری الاستصحاب فی مفاد «کان الناقصة» لأنّا نقول:

هذا الموضع من العباء کان نجساً، والآن نشکّ فی بقاء نجاسته، فیستصحب ویترتّب علیه نجاسة ملاقیه بلا واسطة عقلیّة[۱۶۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۹

وأمّا الاستصحاب المدّعی فی المقام فلا- یمکن جریانه فی مفاد «کان الناقصة» بأن یشار إلی طرف معیّن من العباء ویقال: إنّ هذا الطرف کان نجساً وشکّ فی بقائها، فالاستصحاب یقتضی نجاسته، وذلک لأنّ أحد طرفی العباء مقطوع الطهارة، والطرف الآخر مشکوک النجاسة من أوّل الأمر، فلیس لنا یقین بنجاسة طرف معیّن یشکّ فی بقائها لیجری الاستصحاب فیها.

نعم، یمکن إجرائه فی مفاد «کان التامّة» بأن یقال: إنّ النجاسة فی العباء کانت موجودة وشکّ فی ارتفاعها، فالآن کما کانت، إلّاأنّه لا تترتّب نجاسة الملاقی علی هذا الاستصحاب إلّاعلی القول بالأصل المثبت، لأنّ الحکم بنجاسة الملاقی یتوقّف علی نجاسة ما لاقاه وتحقّق الملاقاة خارجاً، ومن الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسة فی العباء لا- یثبت ملاقاة النجس إلّا علی القول بالأصل المثبت، ضرورة أنّ الملاقاة لیست من الآثار الشرعیّة لبقاء النجاسة، بل من الآثار العقلیّة، وعلیه فلا تثبت نجاسة الملاقی للعباء[۱۷۰]، إنتهی کلامه.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وأورد علی هذا الجواب أحد[۱۷۱] تلامذته مناقشةً ظاهرة علی زعمه، وهی أنّه یمکن جریان الاستصحاب فی مفاد «کان الناقصة» مع عدم تعیین موضع النجاسة، بأن نشیر إلی الموضع الواقعی، ونقول: خیط من هذا العباء کان نجساً والآن کما کان، أو نقول: طرف من هذا العباء کان نجساً والآن کما کان، فهذا الخیط أو الطرف محکوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، إذ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۶۰

المفروض تحقّق الملاقاة مع طرفی العباء، فیحکم بنجاسة الملاقی لا محالة[۱۷۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

لكنّه مردود بأنّ الترديد فى موضع النجاسة هو الموجب لكون الأصل مثبتاً كما عرفت، فلا ينفعه إمكان جريان الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصة» بنحو الترديد.

كلام آخر للمحقّق النائينى رحمه الله حول الشبهة العبائيّة

وللمحقّق النائينى رحمه الله جواب آخر من الشبهة، وهو أنّ الاستصحاب الجارى فى مثل العباء ليس من استصحاب الكلّى فى شيء؛ لأنّ استصحاب الكلّى إنّما هو فيما إذا كان الكلّى المتيقّن مردّداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحيوان المردّد بين البقّ والفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فإنّ التردّد فيه فى خصوصيّة محلّ النجس مع العلم بخصوصيّة الفرد، والتردّد فى خصوصيّة المكان أو الزمان لا يوجب كلّيّة المتيقّن، فليس الشكّ حينئذٍ فى بقاء الكلّى وارتفاعه حتّى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشكّ فى بقاء الفرد الحادث المردّد من حيث المكان.

وذكر لتوضيح مراده مثالين: الأوّل: ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان فى الطرف الغربى فهو حيّ، فحياة زيد وإن كان مشكوكاً فيها، إلّاأنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّى، والمقام من هذا القبيل بعينه، الثانى: ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثة دراهم مثلًا، ثمّ تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۱

الكلّى بالنسبة إلى درهم زيد، فإنّه جزئى واشتبه بين التالف والباقى[۱۷۳]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ثمّ أورد عليه بعض[۱۷۴] الأعلام من تلامذته بأنّ هذا الجواب غير تامّ، فإنّ الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباء باستصحاب الكلّى، بل الإشكال إنّما هو فى أنّ جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّى أو الجزئى، فكما أنّه لا مانع من استصحاب حياة زيد فى المثال الأوّل، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى مسألة العباء.

وأمّا المثال الثانى فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإنّ أصالة عدم تلف درهم زيد معارض بأصالة عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبة زيد مثلًا بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصليّة، فتلف أحدها، فتجرى أصالة عدم تلف خشبة زيد بلا معارض[۱۷۵]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه: أنّ من ألقى الشبهة العبائيّة إنّما ألقاها لأجل سدّ جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى، وهذا لا يتمّ إلّاإذا كان مسألة العباء من قبيل استصحاب الكلّى، وأمّا لو كان كما ذكره النائينى رحمه الله فلا ربط له بمسألة استصحاب الكلّى، لأنّ عدم جريان الاستصحاب فى جزئى خاصّ لجهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۲

– كمسألة العباء على فرض كونها من قبيل استصحاب الجزئى– لا يستلزم عدم جريانه فى الكلّى ولا فى سائر الجزئيّات، فقوله «مدّ ظلّه»: «إنّ الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباء باستصحاب الكلّى» غير تامّ، فلا يرد على المحقّق النائينى رحمه الله هذا الإشكال.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله حول الشبهة العبائيّة

ولکن یرد علیه أنّه إن أراد به استصحاب الفرد الخاصّ فی مسألهٔ العباء- أی مع إضافته إلی الأسفل أو ا لأعلی- فلا إشکال فی عدم جریانه، لأنّ الأسفل مقطوع الطهارهٔ والأعلی کان مشکوک النجاسهٔ من أوّل الأمر، ولیس لنا فیه قضیّهٔ متیقّنهٔ، وإن أراد به استصحاب الفرد المردّد فلیس المقام منه، فإنّ الفرد المردّد الذی یجری الاستصحاب فیه هو ما یکون مشکوک البقاء علی کلّ تقدیر کما عرفت[۱۷۶]، وإلّا فلا تتّحد القضیّتان، ألا تری أنّ القضیّهٔ المتیقّنهٔ فی المقام تکون نجاسهٔ أعلی العباء أو أسفله علی الإجمال، بخلاف المشکوکهٔ، فإنّا لا نشکّ فی نجاسهٔ أحدهما علی الإجمال بعد غسل الأسفل، بل نشکّ فی نجاسهٔ الأعلی فقط، للقطع بطهارهٔ الأسفل. نعم، لو شککنا فی تطهیر العباء بعد العلم الإجمالی بنجاسهٔ أعلاه أو أسفله لکان من قبیل استصحاب الفرد المردّد، لکنّه خارج عمّا نحن فیه.

وأمّا تنظیر المقام بما إذا علمنا بوجود زید فی الدار، فانهدم الطرف الشرقی منها، فجوابه أوّلًا: أنّه لا إشکال فی جریان استصحاب الکلّی فی هذا المثال أیضاً، لأنّا بعد دخول زید فی الدار علمنا بوجود الإنسان فیها، وبعد انهدام

الجانب الشرقی شککنا فی بقائه، فیستصحب، فیجری فی المثال استصحاب الکلّی أیضاً کما یجری فیه استصحاب الفرد، لأنّک عرفت[۱۷۷] أنّه لو کان للکلّی أثر شرعی لا یغنی استصحاب الفرد عن استصحابه.

وثانیاً: أنّ مسألهٔ العباء تفارق هذا المثال من حیث المورد، إذ مسألهٔ العباء تکون ذات أثر شرعی علی کلّ تقدیر، لأنّ النجس- سواء کان هو الأسفل أو الأعلی- یجب غسله واجتنابه، فالمتیقّن أمرٌ کلّی له فردان، بخلاف المثال، فإنّ الأثر یکون لکون زید فی الدار، لا لکونه فی الطرف الشرقی أو الغربی منها، فالمتیقّن فیه أمر جزئی، وهو کون زید فی الدار.

وبعبارهٔ اخری: إنّ الموضوع فی مسألهٔ العباء هو المتنجّس، وهو مردّد بین الأسفل والأعلی، ولکلّ منهما أثر شرعی خاصّ به، وتعدّد الأثر کاشف عن تعدّد الموضوع، فهو کلّی، بخلاف المثال، فإنّ الموضوع فیه هو کون زید فی الدار، والأثر له من دون إضافته إلی الطرف الشرقی أو الغربی منها، ووحدهٔ الأثر کاشفهٔ عن وحدهٔ الموضوع، فهو جزئی وشخصی، فقیاس المقام بهذا المثال قیاسٌ مع الفارق.

جواب المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» عن الشبههٔ العبائیّهٔ ونقده

ثمّ إنّ بعض الأعلام أجاب عن الشبههٔ بوجه آخر، حیث قال:

فالإنصاف فی مثل مسألهٔ العباء هو الحکم بنجاسهٔ الملاقی، لا لرفع الید عن الحکم بطهارهٔ الملاقی لأحد أطراف الشبههٔ المحصورهٔ علی ما ذکره السیّد الصدر رحمه الله من أنّه علی القول بجریان استصحاب الکلّی لابدّ من رفع الید عن

الحکم بطهارهٔ الملاقی لأحد أطراف الشبههٔ، بل لعدم جریان القاعدهٔ التی نحکم لأجلها بطهارهٔ الملاقی فی المقام، لأنّ الحکم بطهارهٔ الملاقی إمّا أن یکون لاستصحاب الطهارهٔ فی الملاقی، وإمّا أن یکون لجریان الاستصحاب الموضوعی وهو أصالهٔ عدم ملاقاته النجس، وکیف کان، یکون الأصل الجاری فی الملاقی فی مثل مسألهٔ العباء محکوماً باستصحاب النجاسهٔ فی العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحکم بنجاسهٔ الملاقی، ولا منافاهٔ بین الحکم بطهارهٔ الملاقی فی سائر المقامات والحکم بنجاسته فی مثل المقام للأصل الحاکم علی الأصل الجاری فی الملاقی، فإنّ التفکیک فی الاصول کثیر جدّاً، فبعد ملاقاهٔ الماء مثلًا لجمیع أطراف العباء نقول: إنّ الماء قد لاقی شیئاً کان نجساً، فیحکم ببقائه علیالنجاسهٔ للاستصحاب، فیحکم بنجاسهٔالماء[۱۷۸]، إنتهی کلامه.

لکنّه مبنیّ علی عدم کون استصحاب نجاسهٔ العباء بالنسبهٔ إلی الحکم بنجاسهٔ ملاقیه أصلًا مثبتاً، وقد عرفت أنّه مثبت، فلا یتمّ ما أفاده هذا المحقّق الکبیر، والحقّ فی الجواب هو ما تقدّم[۱۷۹].

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّه یجری الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلّی.

القسم الثالث من استصحاب الکلّی

الثالث: ما إذا کان الشکّ فی بقاء الکلّی لاحتمال قیام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه، وهو یتصوّر علی وجهین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۶۵

أحدهما: ما إذا کان منشأ الشکّ احتمال مقارنهٔ فرد آخر لوجود الفرد المعلوم، بحیث احتمل اجتماعهما فی الوجود.

وثانیهما: ما إذا کان منشأه احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد المعلوم. فهل یجری الاستصحاب فی هذا القسم مطلقاً، أو لا یجری مطلقاً، وهو ظاهر صاحب الکفایهٔ، أو یجری فی الصورهٔ الاولی دون الثانیهٔ، وهو ما قال به الشیخ الأعظم فی الرسائل؟ فیه ثلاثهٔ أقوال.

ولابدّ قبل التحقیق فی المسألهٔ من ذکر نکتتین:

القول فی استصحاب الأعراض ذوات المراتب

الاولی: أنّ الشیخ رحمه الله بعد تقویهٔ القول الأخیر- وهو التفصیل بین الصورتین- استثنی مورداً من الصورهٔ الثانیهٔ، وهو الأعراض ذوات المراتب، فذهب إلی جریان استصحاب الکلّی فیها حیث قال:

ویستثنی من عدم الجریان فی القسم الثانی ما یتسامح فی العرف فیعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشدید فی محلّ وشکّ فی تبدّله بالبیاض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه یستصحب السواد[۱۸۰]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

ویرد علیه أنّه لیس من ما نحن فیه؛ لأنّ الشدّهٔ والضعف فی السواد ونحوه وصفان له عرفاً[۱۸۱]، کما أنّ الشباب والشیب وصفان لزید مثلًا، فکما أنّهما لا یوجبان تحقّق فردین من الإنسان فالشدّهٔ والضعف أیضاً فی نظر العرف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۶۶

لا یوجبان تحقّق فردین من السواد، فإذا شکّ فی تبدّل السواد الشدید إلی البیاض أو إلی السواد الضعیف مع القطع بزوال شدّته یجری استصحاب نفس السواد الأوّل، فهو من قبیل استصحاب الجزئی، لا الکلّی، کما أنّ استصحاب بقاء زید فیما إذا شککنا فی أنّه هل هو مات أو لا مع القطع بزوال شبابه استصحاب الجزئی لا الکلّی، وإن أبیت فراجع إلی وجدانک، فإنّک- إذا تبدّل اللون الشدید الذی فی ثوبک إلی الضعیف- تقول: ضعف اللون، ولا تقول:

انعدم اللون الأوّل وعرض علی الثوب لون جدید، وهذا شاهد علی أنّهما لونٌ واحد، والشدّهٔ والضعف حالتان له، فما استثناه الشیخ رحمه الله کان خارجاً عن محلّ النزاع رأساً وکان إخراجه من قبیل الاستثناء المنقطع.

القول فی استصحاب الطلب عند زوال الوجوب

الثانیهٔ: إذا علم بوجوب شیء وقطع بزواله وشکّ فی أنّه هل هو تبدّل إلی الاستحباب أو ارتفع رجحانه رأساً، کان من قبیل القسم الثالث من استصحاب الکلّی، لأنّه من قبیل الشکّ فی تبدّل فرد من الطلب بفرد آخر مغایر له عرفاً، ولا یکون الوجوب والاستحباب وصفین للطلب فی نظر العرف کما کان الشدّهٔ والضعف وصفین للسواد، فإذا علم زوال وجوب شیء واحتمل تبدّله إلی الاستحباب یکون من موارد محلّ النزاع، فإن قلنا بجریان الاستصحاب فی الصورهٔ الثانیهٔ من القسم الثالث بقی أصل الطلب وإلّا فلا.

البحث حول تفصیل الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

استدلّ الشیخ رحمه الله لما اختاره من التفصیل بین الصورتین بأنّه فی الصورهٔ الاولی یکون الکلّی المعلوم سابقاً مردّداً بین أن یکون وجوده علی نحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۶۷

لاـ یرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن یکون علی نحو یرتفع بارتفاع ذلک الفرد، فیحتمل کون الثابت فی الآن اللاحق عین الموجود سابقاً، فیجری الاستصحاب فیه، بخلاف الصورهٔ الثانیهٔ، فإنّ الکلّی المعلوم سابقاً قد ارتفع یقیناً، ووجوده فی ضمن فرد آخر مشکوک الحدوث من الأوّل، فلا یمکن جریان الاستصحاب فیه[۱۸۲].

ویرد علیه أنّ مقارنهٔ فرد لفرد آخر وعدمها لاـ دخل لهما فی بقاء الکلّی وعدمه، إذ النظر فی استصحاب الکلّی إلی نفس الکلّی مع قطع النظر عن خصوصیّات الفرد الذی هو فی ضمنه، فلا وجه للتفصیل بین الصورتین، لأنّ حدوث الکلّی فی کلیهما مقطوع وبقائه مشکوک.

فلابدّ إمّا من القول بعدم جریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی مطلقاً وإمّا من القول بجریانه فیه کذلک حسب ما یقتضیه الدلیل.

أدلّهٔ المنکرین لجریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی

وقد استدلّ علی العدم بوجوه:

منها: أنّ العلم بوجود الفرد فی الخارج إنّما یلازم العلم بوجود حصّهٔ من الکلّی فی ضمن الفرد الخاصّ، لاـ العلم بوجود الکلّی، والحصّهٔ الموجودهٔ فی ضمن الفرد الخاصّ تغایر الحصّهٔ الاخری فی ضمن فرد آخر، ولذا قیل: نسبهٔ الکلّی إلی الأفراد نسبهٔ الآباء المتعدّدهٔ إلی الأبناء[۱۸۳].

واستشکل علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله: لا یخفی أنّ هذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۶۸

ناشٍ من عدم تعقّل الکلّی الطبیعی وکیفیّهٔ وجوده وعدم الوصول إلی مغزی[۱۸۴] مراد القوم من أنّ نسبهٔ الکلّی إلی الأفراد نسبهٔ الآباء إلی الأبناء، ضرورهٔ أنّ الکلّی الطبیعی لدی المحقّقین موجود بتمام ذاته مع کلّ فرد من الأفراد، فکلّ فرد فی الخارج بتمام هویّته عین الکلّی، لا أنّه حصّهٔ منه، ولا یعقل الحصص للکلّی، فزید إنسان، لا نصف إنسان أو جزء إنسان أو حصّهٔ منه، فلا معنی للحصّهٔ أصلًا.

وبالجملهٔ: هذا الإشکال بمکان من الضعف یغنی تصوّر الکلّی عن ردّه، والعجب أنّ بعض أعاظم العصر ادّعی البداههٔ لما اختاره من الحصص للکلّی[۱۸۵] مع کونه ضروری الفساد[۱۸۶]، إنتهی کلامه.

وهو حقّ متین، فالاستدلال بهذا الوجه علی عدم جریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی غیر تامّ.

البحث فی کلام صاحب الکفایهٔ فی المسألهٔ

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانی رحمه الله، وهو أنّ الطبیعی یتعدّد بتعدّد أفراده، والکلّی فی ضمن فرد غیره فی ضمن فرد آخر، فالقضیّهٔ المشکوکهٔ فی استصحاب القسم الثالث من الکلّی غیر المتیقّنهٔ، مع أنّ الاتّحاد بینهما شرط فی جریان الاستصحاب[۱۸۷].

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الکلّی الموجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۹

فى ضمن فرد وإن كان مغايراً عقلًا للكلّى الموجود فى ضمن فرد آخر كما حقّق فى محلّه، إلّاأنّ جريان الاستصحاب لا يتوقّف على الوحدة العقليّة، بل الميزان وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً، ولا إشكال فى اختلاف الكلّيات بالنسبة إلى أفرادها لدى العرف.

توضيحه: أنّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب، كزيد وحمار بالنسبة إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسّط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكلّى العرضى الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الأسود أو الأبيض، أو بالنسبة إلى العالم أو الجاهل.

ولا يخفى أنّ الأفراد بالنسبة إلى الكلّيات مختلفة عرفاً، فإنّه لا يرى إنسانيّة زيد مغايرة لإنسانيّة عمرو مثلًا، وهكذا لا يرى حيوانيّة بقر مغايرة لحيوانيّة حمار مثلًا، فإذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود عمرو فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الإنسان؛ لأنّ الإنسان فى ضمن زيد لا يغاير عرفاً الإنسان فى ضمن عمرو، وكذا إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن بقر ثمّ علمنا بخروج هذا البقر منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الحيوان؛ لأنّ الحيوان فى ضمن البقر لا يغاير عرفاً الحيوان فى ضمن الحمار، بخلاف ما إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه، فإنّ الإنسان وإن كان حيواناً عند المنطقيّين، ولذا عرّفوه بأنّه «حيوان ناطق» إلّاأنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۰

فلا يجرى استصحاب الحيوان فى هذا المثال.

وبالجملة: إذا كانت القضيّة المتيقّنة متّحدة مع المشكوكة عند العرف يجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى، وإذا لم تكونا كذلك فلا يجرى، ولا عبرة بالوحدة العقليّة وعدمها[۱۸۸].

هذا حاصل بيان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو حقّ متين.

وإن شئت قلت بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى مطلقاً من غير التصريح بالتفصيل بين ما إذا اتّحدت القضيّتان عرفاً وبين غيره؛ لأنّ الاتّحاد بينهما من شرائط جريان الاستصحاب فى جميع الموارد حتّى فى استصحاب الفرد المعيّن، فعدم جريانه فى بعض موارد القسم الثالث من الكلّى- وهو ما إذا لم تتّحد القضيّتان- إنّما هو لاختلال الشرط المعتبر فى جميع الموارد، فلا يسمّى هذا تفصيلًا بين موارد القسم الثالث من استصحاب الكلّى.

القول فيما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ومنها: ما استدلّ به بعض الأعلام، وهو أنّ الكلّى لا وجود له إلّافى ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيّات الفرديّة، فالعلم بوجود فرد معيّن يوجب العلم بحدوث الكلّى بنحو الانحصار- أى يوجب العلم بوجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة هذا الفرد- وأمّا وجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشكّ متعلّقاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۱

ببقاء ما تعلّق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب[۱۸۹]، إنتهى كلامه.

وفيه: أنّ الكلّى وإن لم يوجد إلّافى ضمن فرده، إلّاأنّ تغاير الأفراد لا يستلزم تغايره، فالإنسانيّة التى فى ضمن زيد مثلًا لا تغاير الإنسانيّة التى فى ضمن عمرو، إذ لكلّ منهما جهات شخصيّة وجهة مشتركة مع الآخر، وهى الإنسانيّة، واستصحاب الكلّى عبارة عن الحكم

ببقاء الجهـة المشتركـة مع قطع النظر عن الجهات الشخصيّة، فإذا علمنا بوجود زيـد فى الدار ثمّ علمنا بخروجه عنها مع احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد أو لخروجه يصدق أن يُقال: كان الإنسان فى الدار والآن نشكّ فى بقائه فيها، فيستصحب.

إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلّى

ومنها: أنّ جريان الاستصـحاب فى القسم الثالث من الكلّى يسـتلزم الحكم بعـدم جواز مسّ كتابـة القرآن لمن احتمل الجنابـة فى حال النوم وتوضّأ بعد الانتباه، لأنّه لو قلنا بجريان استصـحاب الحدث فى حقّه كان اللازم ترتيب الأحكام المشتركة بين الحدث الناشـئ من النوم والجنابة عليه ما دام لم يغتسل، كعدم جواز مسّ المصحف، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ كفاية الوضوء حينئذٍ من الواضحات، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى.

وأنت خبير بأنّ هـذا الإشـكال يتوجّه إلى كلّ من قال بجريان الاستصـحاب فى القسم الثالث، سواء قال به مطلقاً أو فصّل وقال بجريانه فى صورة احتمال حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، وبعدم جريانه فى صورة احتمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۲

حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل، كما هو مذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله، وذلك لكون مورد الإشكال هو الصورة الاولى كما هو واضح.

جواب المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ فى هذا المثال خصوصيّة تقتضـى عدم وجوب الغسل وجواز كلّ مشـروط بالطهارة، وهى أنّ جريان الاستصحاب فى الكلّى محكوم بالأصل الموضوعى.

توضـيح ذلك: أنّ قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ[۱۹۰] فَاغْسِـلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ[۱۹۱]»[۱۹۲] يـدلّ على وجوب الوضوء على كـلّ من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقـد اخـذ فى موضوع وجـوب الوضـوء أمر وجودى، وهو النوم، وأمرٌ عـدمى جزءاً أو قيـداً، وهو عـدم الجنابـة، وهـذا الأـمر العـدمى وإن لم يـذكر فى الآـية الشريفة صريحاً، إلّاأنّه يستفاد من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة، فإنّ التفصيل بين النوم والجنابة، والوضوء والغسل قاطع للشركة، بمعنى أنّه لا يشارك الغسل للوضوء، ولا الوضوء للغسل.

كمـا يسـتفاد نظير ذلـك من مقابلـة الوضوء للتيمّم فى الآيـة الشـريفة، فـإنّ قوله تعـالى فى ذيل الآيـة: «فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»[۱۹۳] يدلّ على أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۳

وجـدان الماء قيـد فى موضوع وجوب الوضوء وإن لم يـذكر فيه صـريحاً، إلّاأنّه من مقابلة الوضوء للتيمّم يسـتفاد ذلك، لأنّ التفصـيل قاطع للشركة.

وبالجملة: يستفاد من الآية الشـريفة كون الموضوع لوجوب الوضوء مركّباً من النوم وعدم الجنابة، فيكون المثال المتقدّم من صغريات الموضوعات المركّبـة التى قـد احرز بعض أجزائها بالوجـدان وبعضـها الآخر بالأصل، فإنّ النائم الـذى احتمل الجنابـة قـد أحرز جزئى الموضوع لوجوب الوضوء، أحـدهما بالوجـدان، وهو النوم، والآخر بالأصل، وهو عدم الجنابة، فيجب عليه الوضوء فقط، لما عرفت من أنّه لاـ يجتمع على المكلّف وجوب الوضوء والغسـل معاً، لأنّ سـبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سـبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سـبب وجوب الوضوء عـدم الجنابـة، فلاـ يعقـل أن يجتمع مع الجنابـة الـتى هى سـبب وجوب الغسـل، فـإنّه يسـتلزم اجتمـاع

النقیضین.

فعلی هـذا لا یجری استصحاب الحـدث الکلّی، لأنّ الشکّ فی بقاء الحدث مسبّب عن احتمال حدوث الجنابهٔ فی النوم، وبعد جریان استصحاب عـدم حـدوثها لا مجال لهذا الاحتمال، فثبت أنّ استصحاب الحدث فی هذا المثال محکوم بالأصل الموضوعی ولا یکون هذا مانعاً عن جریان الاستصحاب فی سائر موارد القسم الثالث من الکلّی[۱۹۴].

هذا توضیح ما أفاده بعض الأعلام فی المقام.

البحث حول کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألهٔ

وقد استشکل فی هذا الجواب بأنّ ما قاله- من أنّ التفصیل بین النوم والجنابهٔ وبین الوضوء والغسل قاطع للشرکهٔ- فی غیر محلّه، لأنّ من الواضح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۷۴

أنّ التفصیل فی قولنا: «إذا جاءک زید فأکرمه، وإذا جاءک عمرو فأهنه» لا یدلّ علی أنّ المجیء الذی سبب لوجوب إکرام زید مقیّد بعدم مجیء عمرو، أو أنّ موضوع وجوب الإکرام مرکّب من مجیء زید وعدم مجیء عمرو، وهکذا الأمر بالنسبهٔ إلی إهانهٔ عمرو، بل التفصیل هنا یدلّ علی أنّ مجیء زید سبب مستقلّ لوجوب إکرامه وأنّ مجیء عمرو سبب مستقلّ آخر لوجوب إهانته، فإذا اجتمع السببان یؤثّر کلّ منهما فی مسبّبه، وعلیه فمجرّد ذکر الغسل عقیب الوضوء والجنابهٔ عقیب النوم لا یدلّ علی ما ذکره هذا المحقّق الکبیر، فلو لم یکن دلیل علی کون الغسل مجزیاً عن الوضوء لحکمنا- بمقتضی هذه الآیهٔ- بأنّ الواجب عند اجتماع النوم والجنابهٔ هو الجمع بین الوضوء والغسل.

واستشهاده بآیهٔ التیمّم أیضاً فی غیر محلّه؛ لأنّ مقابلهٔ آیهٔ الوضوء والتیمّم أیضاً لا تدلّ علی أنّ وجدان الماء قید فی موضوع وجوب الوضوء؛ لأنّه لا یمکن إیجاد الوضوء بدون الماء عقلًا، لا بدلالهٔ الآیهٔ[۱۹۵].

ویمکن الجواب عن هذا الإشکال بأنّ الآیهٔ لا تکون من قبیل قول القائل:

«إذا جاءک زید فأکرمه، وإذا جاءک عمرو فأهنه» حتّی یکون النوم موضوعاً لوجوب الوضوء من دون أن یقیّد بقیدٍ آخر، بل ظاهر الآیهٔ أنّ النوم مع عدم الجنابهٔ موضوع له.

توضیح ذلک: أنّ ظاهر الآیهٔ أنّ وجوب الاغتسال المستفاد من قوله:

«وَإِن کُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ» مرتبط بالصلاهٔ المذکورهٔ فی الشرطیّهٔ الاولی، فکأنّه قیل فی الشرطیّهٔ الثانیهٔ: «وإن کنتم جنباً حال قیامکم من النوم إلی الصلاهٔ فاطّهّروا» فکان معنی الآیهٔ: «إذا قمتم من النوم إلی الصلاهٔ ولم تکونوا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۷۵

جنباً فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافق وامسحوا برؤسکم وأرجلکم إلی الکعبین، وإذا قمتم من النوم إلی الصلاهٔ وکنتم جنباً فاغتسلوا».

وذکر الجنابهٔ عقیب النوم لتناسبها إیّاه، فإنّها تتحقّق غالباً إمّا فی النوم وإمّا فی اللیل قبل النوم بحیث إذا قام منه لأجل الصلاهٔ کان جنباً. فظهر بما ذکرناه أنّ جواب بعض الأعلام عن شبههٔ جریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی صحیح، فلا مانع من جریانه.

جواب آخر عن الشبههٔ

واجیب عنها بوجه آخر، وهو أنّ الجامع بین الحدثین لم یکن مجعولًا من قبل الشارع، ولم یکن موضوعاً ذا أثر شرعی حتّی یستصحب

ويترتّب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل الجامع بينهما إنّما هو جامع انتزاعى عقلى، ولا يترتّب عليه أثر شرعى، إذ كلّما ورد فى الأخبار إنّما هو جعل آثار لخصوص الحدث الأكبر والأصغر، كحرمة مسّ كتابة القرآن على الجنب وعلى من بال ونحو ذلك، ولم يرد فى الشرع ما رتّب أثراً على الحدث الكلّى.

وأمّا ما قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ اشتراك شيئين فى الأثر حاكٍ عن وجود جامع بينهما هو ذو الأثر واقعاً- فإنّما هو فى التكوينيّات، كاشتراك النار والشمس فى الحرارة، فإنّه حاكٍ عن جامع بينهما هو المؤثّر فى الحرارة واقعاً، بخلاف التشريعيّات التى لا- يجوز فيها التخطّى عمّا ورد من قبل الشارع، فاشتراك النوم والجنابة فى بعض الآثار الشرعيّة لا يوجب أن يكون ذلك الأثر أثراً للجامع بينهما، وهو الحدث الكلّى.

أقول: هذا أيضاً جواب صحيح لو كان الأمر كما ذكره المجيب من عدم ورود أثر فى الشرع لكلّى الحدث، إلّاأنّ ببالى ورود الأثر الشرعى كذلك وإن

لم يحضر فى ذهنى الآن.

بل يمكن إثبات ذلك بقوله تعالى: «لَّايَمَسُّهُو إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»[۱۹۶] لو اريد بالمسّ والتطهير المسّ الظاهرى والتطهير الظاهرى، فإنّه عليه يدلّ على حرمة مسّ كتابة القرآن على من كان محدثاً غير مطهّر من غير ذكر حدث خاصّ، وأمّا على ما هو التحقيق من أنّ معناه أنّه «لا يدرك مضامينه العالية إلّا المطهّرون بالطهارة الحقيقيّة، وهم الذين أنزل اللّه تعالى فى شأنهم آية التطهير»[۱۹۷] فلا يرتبط بالمقام.

وبالجملة: إن كان ما ذكره هذا المجيب- من عدم ورود أثر شرعى لكلّى الحدث- حقّاً، فجوابه عن الشبهة أيضاً حقّ، وإلّا فلا.

وكيف كان، فبعد تماميّة الجواب المتقدّم نقله عن بعض الأعلام فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى أيضاً.

البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلّى

ذكر لاستصحاب الكلّى قسم رابع: وهو ما إذا علمنا بتحقّق عنوانين وشككنا فى انطباقهما على فرد واحد أو على فردين، وما إذا علمنا بتحقّق فردين وشككنا فى تعاقبهما وعدمه.

ومثّل لهذا القسم بأمثلة ثلاثة[۱۹۸]:

أحدها: أن نعلم بوجود زيد فى الدار ونعلم أيضاً بوجود روحانى فيها ثمّ خرج زيد منها ونشكّ فى بقاء الروحانى فيها، ومنشأ الشكّ أنّا نحتمل أن يكون الروحانى هو زيد المقطوع ارتفاعه وأن يكون عمراً مثلًا المقطوع بقائه فى الدار أو المشكوك بقائه فيها، وبعبارة اخرى: الشكّ فى بقاء الروحانى ناشٍ عن الشكّ فى انطباق عنوان «الروحانى» وعنوان «زيد» على فرد واحد أو على فردين.

الثانى: أن يعلم بحدوث جنابة ليلة الخميس مثلًا ويعلم أيضاً بأنّه اغتسل منها ثمّ رأى يوم الجمعة منيّاً فى ثوبه وعلم أنّه منه إلّاأنّه يشكّ فى أنّه ما خرج ليلة الخميس واغتسل عنه أو حدث ليلة الجمعة ولم يغتسل عنه بعد، فهو يعلم بصيرورته جنباً عقيب خروج هذا المنىّ، إلّاأنّه لا يعلم أنّ هذه الجنابة هى الجنابة الحادثة ليلة الخميس التى اغتسل عنها أو جنابة جديدة حادثة ليلة الجمعة.

الثالث: أن يعلم أنّه توضّأ وضوئين وصار أيضاً محدثاً بالحدث الأصغر، إلّا أنّه لا يعلم أنّ الحدث وقع بينهما فيكون بالفعل متطهّراً، أو بعدهما فيكون محدثاً ويكون الوضوء الثانى تجديديّاً.

ولابدّ قبل البحث فى هذا القسم من تحقيق حول الأمثلة المذكورة من حيث إنّها هل هى مصاديق لاستصحاب الكلّى أم لا؟ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب فيها وعدمه لابتلائه بالمعارض أو محكوميّته بأصل آخر.

لا- إشكال فى كون المثال الأوّل من قبيل استصحاب الكلّى، ولا يخفى مغايرته مع استصحاب القسم الثانى والثالث من الكلّى، فإنّ

المتیقّن فی القسم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷۸

الثانی فرد واحد مردّد بین طویل العمر وقصیره، بخلاف المقام، فإنّ الفرد لیس فیه مردّداً بین فردین، بل الفرد معیّن، غایة الأمر أنّه یحتمل انطباق العنوان الآخر علیه ویحتمل انطباقه علی فرد آخر، وامتیازه عن القسم الثالث بعد اشتراکهما فی احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعیّن الذی علمنا ارتفاعه أنّه لیس فی القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلّق بوجود فرد معیّن، غایة الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه، بخلاف المقام، فإنّ المفروض فیه علمان: علم بوجود فرد معیّن وعلم بوجود ما یحتمل انطباقه علی هذا الفرد وعلی غیره.

وأمّا المثال الثانی والثالث فلیسا من قبیل استصحاب الکلّی، بل علی فرض جریانهما یکونان من قبیل استصحاب الجزئی، أمّا المثال الثانی: فلأنّ المستصحب فیه هو الجنابة الحادثة عقیب خروج المنیّ الموجود فی الثوب، وجزئیّتها ظاهرة، ولا یضرّ بجزئیّتها الجهل بزمان حدوثها، فالتردید بین حدوثها لیلة الخمیس أو لیلة الجمعة لا یصیّرها کلّیّاً، وأمّا المثال الثالث: فلأنّ المستصحب فیه هو الطهارة الموجودة للمکلّف عقیب الوضوء الثانی، فإنّه تیقّن بکونه متطهّراً عقیب الوضوء الثانی- سواء کانت مسبّبةً عنه أو عن الوضوء الأوّل- وشکّ فی بقائها لاحتمال وقوع الحدث بینهما، فبقیت، أو بعدهما، فارتفعت، وأمّا الطهارة الحاصلة عقیب الوضوء الأوّل فهی قد ارتفعت قطعاً.

وبالجملة: المستحصب هو الطهارة الثابتة له عقیب الوضوء الثانی، وهی جزئیّة، إلّاأنّ سببها مجهول، إذ لا یعلم أنّ السبب هل هو الوضوء الأوّل أو الثانی، والجهل فی السبب لا یوجب کلّیّة المسبّب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷۹

فالحاصل: أنّ المثالین الأخیرین لیسا من قبیل استصحاب الکلّی، والمثال الأوّل یکون منه، وحیث إنّه مغایر للأقسام الثلاثة فهو قسم رابع لاستصحاب الکلّی.

هل یجری استصحاب القسم الرابع من الکلّی أم لا؟

والظاهر جریان الاستصحاب فی هذا القسم أیضاً، لأنّا نقطع فی المثال بدخول الروحانی فی الدار ونشکّ فی بقائه، فیعمّه قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

واورد علیه بأنّ الموضوع- أعنی نقض الیقین بالشکّ- لابدّ من أن یکون محرزاً کی یجری الاستصحاب، ولا یجوز التمسّک بقوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فی موارد الشکّ فی الموضوع، لأنّه تمسّک بالعامّ فی الشبهه المصداقیّة له، وهو لا یجوز بلا إشکال ولا خلاف، وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّه بعد خروج زید عن الدار لو لم نحکم بوجود الروحانی فیها یحتمل أن یکون رفع الید عن الیقین بوجود الروحانی فیها نقض الیقین بالشکّ، ویحتمل أن یکون نقض الیقین بالیقین، لأنّه لو کان عنوان «الروحانی» متحقّقا فی ضمن عمرولکان رفع الید عن الیقین به نقض الیقین بالشکّ، وأمّا لو کان متحقّقا فی ضمن زید لکان نقض الیقین بالیقین، للعلم بخروجه من الدار، فلا یکون موضوع أخبار الاستصحاب محرزًا فی المقام، فلا یجوز التمسّک بها، کما أنّه إذا قال المولی: «أکرم کلّ عالم» لا یجوز التمسّک به لوجوب إکرام زید المشکوک عالمیّته، لأنّه تمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة له.

ویمکن الجواب عنه بأنّ العناوین المأخوذة فی موضوعات الأحکام علی قسمین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۰

قسم له واقع خارجی لا یرتبط بالذهن، سواء علمنا به أم بضدّه أم لم نعلم، کالعالمیّة، وقسم لیس له واقع وراء الذهن، کالیقین والظنّ والشکّ، والشکّ فی المصداق یعقل فی الأوّل دون الثانی، إذ یمکن أن نشکّ فی عالمیّة زید ولا یمکن أن نشکّ فی کوننا متیقّنین

بالشىء الفلانى، فلا يمكن تصوّر الشبهة المصداقيّة للعامّ فيما نحن فيه، لأنّ الشكّ فى أنّ رفع اليد عن اليقين بوجود الروحانى فى الدار هل هو نقض اليقين بالشكّ أو باليقين يستلزم الشكّ فى أنّ الصفة الحاصلة لنا بالنسبة إليه هل هى اليقين بخروجه أو الشكّ، وهو غير معقول.

هذا مطلب كلّى نافع فى جميع الموارد.

وأمّا فى المقام فليس لنا بالنسبة إلى الكلّى- وهو الروحانى- إلّاالشكّ فى البقاء والخروج، وما هو متيقّن الخروج إنّما هو زيد بجميع تشخّصاته، ولابدّ فى استصحاب الكلّى من ملاحظته مع قطع النظر عن ملاحظة الفرد الذى احتمل انطباقه عليه.

فالحاصل: أنّ الاستصحاب جارٍ فى القسم الرابع من الكلّى أيضاً.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله[۱۹۹] وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۲۰۰] هاهنا البحث عن جريان استصحاب عدم التذكية، لكنّا حيث قدّمنا البحث عنه فى تنبيهات البرائة[۲۰۱] فلا نكرّره.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۱

فى استصحاب المتصرّمات

استصحاب المتصرّمات

اشارة

التنبيه الرابع: أنّهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيّات المتصرّمة، كالحركة والتكلّم.

واستدلّ من أنكر جريانه بأنّ الشكّ فى البقاء المعتبر فى الاستصحاب لا يتصوّر فيها، لكونها من الامور غير القارّة التى توجد وتنعدم شيئاً فشيئاً.

نظريّة المحقّق الحائرى والشيخ الأنصارى • فى المسألة

وأجاب عنه المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى رحمه الله حسبما نقل عنه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» بأنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى الاستصحاب، فإنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، وهو صادق فى التدريجيّات وغيرها، ضرورة أنّها- ما لم تنقطع- وجود واحد حقيقى، وإن كان متصرّماً، فلو شكّ فى تحقّق الحركة أو الزمان بعد العلم بتحقّقه فقد شكّ فى تحقّق عين ما كان متحقّقاً سابقاً[۲۰۲].

ويظهر ذلك من الشيخ الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث تفصّى عن الإشكال بأحد الوجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۲

أحدهما: أنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى جريان الاستصحاب.

إن قلت: فلم عرّفته بإبقاء ما كان؟

قلت: هذا التعريف مختصّ بالامور القارّة ولا يشمل جميع موارد الاستصحاب، فلا إشكال فى عدم صدقه فى الزمان والزمانيّات المتصرّمة.

ثانيهما: أنّ الشكّ فى البقاء وإن لم يتصوّر حقيقةً عند العرف فى الزمان ونحوه من الامور غير القارّة، إلّاأنّه يتصوّر عند هم مسامحةً،

وهذا کافٍ فی جریان الاستصحاب، فإنّ الشکّ فی البقاء المعتبر فیه أعمّ من الحقیقی والمسامحی.

هذا حاصل ما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری رحمه الله[۲۰۳].

بیان الحقّ فی المسألة

والتحقیق یقتضی البحث فی مقامین: أ- أنّه هل یعتبر الشکّ فی البقاء أم لا؟

ب- أنّه علی فرض الاعتبار هل یجری الاستصحاب فی الزمان وسائر المتصرّمات أم لا؟

البحث حول توقّف الاستصحاب علی الشکّ فی البقاء

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فیه أنّ الشکّ فی البقاء معتبر فی الاستصحاب ومستفاد من الأدلّة، وذلک لأنّ أخبار الباب وإن لم تصرّح علیه، إلّاأنّ مقتضی الکبری المجعولة وهی قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۳

الیقین الفعلی لا ینقض بالشکّ الفعلی، ولازمه أن یکون هنا شکّ فعلی متعلّق بعین ما تعلّق به الیقین الفعلی، ولا یتصوّر ذلک إلّابأن یکون الشکّ فی بقاء ما علم وجوده سابقاً، إذ تعلّق الیقین والشکّ الفعلیّین بالشیء الواحد حتّی من حیث الزمان محال کما هو واضح.

فقوله علیه السلام: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ولیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» یدلّ علی الشکّ فی بقاء الطهارة، فکیف یقال: لا یستفاد ذلک من الأخبار؟!

جریان الاستصحاب فی الزمان ومثله

وأمّا المقام الثانی: فالحقّ أنّ الاستصحاب یجری فی الزمان ومثله- کالحرکة- إذ البقاء یتصوّر فیهما عرفاً وعقلًا.

أمّا عرفاً: فلأنّا لا نرید باستصحاب الزمان استصحاب نفس عنوان «الزمان» أو الجزء الذی انقضی منه، فإنّ الأوّل متیقّن البقاء والثانی متیقّن الارتفاع، علی أنّه لیس لهما أثر شرعی، بل المراد من الزمان فی المقام ما جعل اسماً لمجموعة من أجزاء الزمان، کعنوان «الیوم» و «اللیل» و «الاسبوع» و «الشهر» و «السنة»، ولا ریب فی أنّ العرف یرون أنّ «الیوم» مثلًا إذا وجد یکون باقیاً إلی اللیل، و «اللیل» یکون باقیاً إلی الیوم، فلا إشکال فی صدق البقاء عرفاً علی استمرار النهار واللیل، وکذا الحرکات، فإذا تحرّک شیء تکون حرکته موجودةً باقیةً عرفاً إلی انقطاعها بالسکون.

وأمّا عقلًا: فلأنّ الحرکة القطعیّة- التی هی عبارة عن کون الشیء بین المبدأ والمنتهی، بحیث له نسبة إلی حدود المسافة المفروضة التی کلّ واحد منها فعلیّة للقوّة السابقة وقوّة للفعلیّة اللاحقة، من حدّ یترکه ومن حدّ یستقبله- وجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۴

مستمرّ متدرّج وإن کان نحو وجودها متصرّماً متقضّیاً، فما دام المتحرّک متحرّکاً تکون الحرکة متحقّقةً باقیةً بعین شخصیّتها المتدرّجة، ولکلّ موجود نحو وجود خاصّ به یکون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغیر اللائق به، فالحرکة والزمان یکون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرّم المتجدّد، لا الوجود الثابت، فالحرکة القطعیّة أمر ممتدّ مستمرّ باقٍ بالامتداد التصرّمی والاستمرار التغیّری والبقاء التجدّدی.

وأمّا الحرکة التوسّطیّة- التی هی عبارة عن کون الشیء فی کلّ آن فی حدّ[۲۰۴] أو مکان[۲۰۵]- فهی مجرّد تصوّر ولا وجود لها فی

الخارج، لأنّها تستلزم الجزء اللا یتجزّی وتتالی الآنات ولا یمکن الالتزام بهما کما حقّق فی محلّه.
فالحرکة التوسّطیّة والآن السیّال ممّا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحرکة القطعیّة والزمان، لکن نحو وجودهما یکون بالامتداد التصرّمی والاستمرار التجدّدی، فالشکّ فی البقاء یتصوّر فی الزمان والحرکة عرفاً وعقلًا، وإن کان تصوّره عند العرف کافیاً فی جریان الاستصحاب فیهما، إذ الملاک فی فهم کلمات الشارع- التی منها أخبار الاستصحاب- هو نظر العرف، لا العقل کما قلنا کراراً.
والمحقّق الخراسانی رحمه الله عرّف الحرکة القطعیّة ب «کون الشیء فی کلّ آن فی حدّ أو مکان» والتوسّطیّة ب «کونه بین المبدأ والمنتهی» وجعل النزاع فی الثانیة منهما لا الاولی[۲۰۶].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۵
لکن تعریفهما بهذین التعریفین عکس ما هو المشهور بین الفلاسفة[۲۰۷].
فالحقّ فی تعریفهما ما تقدّم منّا آنفاً.
وکیف کان، فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الزمان والحرکة من جهة اشتراطه بالشکّ فی البقاء.

مناقشة الشیخ رحمه الله فی استصحاب المتصرّمات

إنّما الإشکال فیما أفاده الشیخ الأعظم رحمه الله وتبعه غیره، من أنّ استصحاب بقاء النهار أو اللیل لا یثبت کون الجزء المشکوک فیه متّصفاً بکونه من النهار أو من اللیل حتّی یصدق علی الفعل الواقع فیه أنّه واقع فی اللیل أو النهار إلّا علی القول بالأصل المثبت[۲۰۸].
وبالجملة: استصحاب بقاء اللیل والنهار لا یثبت وقوع فعل المکلّف فیهما؛ لأنّه لازم عقلی، مع أنّ الأثر للفعل الواقع فیهما، لأنّ الشارع حکم بوجوب الإمساک فی النهار مثلًا.
ولأجل هذا الإشکال عدل الشیخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلی استصحاب الحکم المترتّب علیه، کاستصحاب وجوب الإمساک المترتّب علی النهار وجواز الأکل المترتّب علی اللیل، وکعدم تحقّق حکم الصوم والإفطار عند الشکّ فی هلال رمضان أو شوّال[۲۰۹].
وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله عنه بوجه آخر، وهو التمسّک باستصحاب متعلّق الحکم، فیقال: إنّ الإمساک کان قبل هذا الآن فی النهار، والآن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۶
کما کان، فیجب[۲۱۰].

نقد کلام الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی رحمهما الله فی المقام

ویرد علی ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله أنّ المشکوک هو بقاء الزمان، أعنی النهار مثلًا، وأمّا الحکم، أعنی وجوب الإمساک فیه، فلا شکّ فیه وإن انقضی النهار، ألا تری أنّک کلّما التفتَّ إلی نهار شر رمضان کان وجوب الإمساک فیه متیقّناً لک؟ فکیف یمکن أن یتحقّق الشکّ فی وجوب الإمساک فی نهار رمضان؟
وبعبارة اخری: استصحاب الحکم لا- یثبت موضوعه، لتأخّر الحکم عن موضوعه رتبةً، فکیف یمکن إثبات کون الإمساک فی النهار باستصحاب حکمه؟
وأمّا ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فلا إشکال فیه بالنسبة إلی مسألة الإمساک، ولکنّه لا یجری فی جمیع الموارد، لأنّا إذا شککنا فی بقاء النهار حتّی یجب علینا صلاة الظهر والعصر أداءً، أو عدم بقائه حتّی لا تجب کذلک، لا یمکن استصحاب کون الصلاة

فی الوقت، لعدم وقوعها قبل زمان الشکّ أصلًا.

اللّهمّ إلّاأن یتمسّک بذیل الاستصحاب التعلیقی، بأن یقال: إنّ الصلاة لو وقعت قبل هذا الآن لوقعت فی الوقت، والآن کما کان، فتجب أداءً.

لکنّ التحقیق عدم جریان الاستصحاب التعلیقی، سیّما إذا کان التعلیق فی الموضوع لا الحکم، فما أفاده المحقّق الخراسانی غیر تامّ فی جمیع موارد استصحاب الزمان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۷

الحقّ فی دفع الإشکال

ویمکن أن یجاب عن الإشکال بأنّ مورد الصحیحة الاولی لزرارة نظیر ما نحن فیه، لأنّ الإمام علیه السلام استصحب الطهارة بقوله: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» مع أنّه لا یثبت وقوع الصلاة فی الطهارة إلّاعلی القول بالأصل المثبت، فإنّ اتّصاف الصلاة بأنّها وقعت فی الطهارة لازم عقلی للمستحصب.

والحلّ أنّ المأمور به هو الصلاة المقارنة مع الطهارة، لا الصلاة المقیّدة بها، فالطهارة جزء للواجب، لا وصف له، فالواجب مرکّب من جزئین: أحدهما محرز بالوجدان وهو الصلاة، والثانی بالتعبّد وهو الطهارة، فیترتّب علیه الوجوب، إذ لا إشکال فی ترتّب الحکم علی الموضوع المرکّب الذی ثبت بعض أجزائه وجداناً وبعضها تعبّداً.

وما نحن فیه أیضاً کذلک، فالمأمور به هو الإمساک المقارن مع النهار، لا المتّصف بکونه واقعاً فیه، فالزمان جزء للواجب، لا وصف له، فلا ضیر فی استصحابه ولا یکون مثبتاً.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام

ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» جعل إشکال المثبتیّة إشکالین:

أحدهما: أنّ استصحاب بقاء النهار أو اللیل لا یثبت کون الجزء المشکوک فیه متّصفاً بکونه من النهار أو من اللیل، ثانیهما: أنّه علی فرض إثبات ذلک لا یثبت وقوع الفعل فیه[۲۱۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۸

لکنّ التحقیق أنّه إشکال واحد، لأنّ الحکم الشرعی مترتّب علی الفعل الواقع فی النهار أو اللیل، لا علی کون الجزء المشکوک فیه متّصفاً بکونه من النهار أو اللیل، فأصل الإشکال هو الثانی، لا الأوّل.

ولأجل کون الإشکال فی الحقیقة واحداً خلط «مدّ ظلّه» فی الجواب، فإنّ جوابه الثالث عن الإشکال الأوّل یکون فی الواقع جواباً عن الإشکال الثانی[۲۱۲]، فراجع.

هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله کالحرکة.

البحث حول استصحاب غیر الحرکة من الزمانیّات المتصرّمةکلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وأمّا غیر الحرکة من الزمانیّات المتصرّمة المتقضّیة فهو علی أقسام ثلاثة:

منها: ما یکون تصرّمه وتقضّیه ممّا لا یراه العرف، بل یکون بنظر هم ثابتاً کسائر الثابتات، کشعلة السراج التی یراها العرف باقیةً من أوّل اللیل إلی آخرها من غیر تصرّم وتغیّر، وکشعاع الشمس الواقع علی الجدار الذی یرونه ثابتاً غیر متغیّر، مع أنّ الواقع خلافه بالدقّة

العقلیّة، فإنّ العقل یراهما غیر قارّ.

ومنها: ما یری العرف تصرّمه وتغیّره، لکن یکون نحو بقائه کبقاء نفس الزمان والحرکة ممّا یکون واحداً عقلًا وعرفاً وإن کانت وحدته وبقائه بعین تصرّمه وتقضّیه، کصوت ممتدّ مثل الرعد وأمثاله.

ومنها: ما تکون وحدته وبقائه بنحو من الاعتبار، کالتکلّم، فإنّ العرف یری لکلّ کلمة فی خطابة وجوداً غیر ما یلحقه وغیر ما سبقه، إلّاأنّه یتسامح ویعتبر جمیع الخطابة وجوداً واحداً باقیاً.

ولا إشکال فی جریان الاستصحاب فی القسم الأوّل منها، سواء جری فی الزمان والحرکة أم لا، والقسم الثانی حاله حال نفس الزمان والحرکة، وقد عرفت جریانه فیهما، والقسم الثالث أسوء حالًا من الزمان والحرکة، وحیث إنّ الوحدة فیه لا تکون عند العرف إلّابنحو المسامحة فلا یجری فیه استصحاب الفرد، إذ لم یصدق نقض الیقین بالشکّ بالنسبة إلی مجموع الخطابة إلّا بالمسامحة والتأوّل، وقد ذکرنا أنّ موضوعات الأحکام تؤخذ من العرف لکن لا علی وجه المسامحة، بل علی نحو الحقیقة والدقّة العرفیّة، وإن لم یکن علی نحو الدقّة العقلیّة.

نعم، لا- إشکال فی جریان استصحاب الکلّی فی هذا القسم، فإنّه من قبیل القسم الثانی من القسم الثالث من الکلّی، فلو قلنا بجریان الاستصحاب فی هذا القسم من الکلّی- کما هو الحقّ- فلا- إشکال فی جریانه فی المقام، فنقول: إنّ ماهیّة الکلام والخطابة کانت موجودةً فی ضمن فرد منها قطعاً وعلمنا بزوال هذا الفرد، لکن نشکّ فی بقاء الکلام لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد الأوّل، فیستصحب[۲۱۳].

هذا ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه العالی».

وهو وإن کان صحیحاً، إلّاأنّ البحث فی باب الزمان والزمانیّات لیس فی استصحاب الکلّی منهما، بل فی استصحاب الفرد.

فی جریان الاستصحاب فی موارد تعلّق الحکم بالفعل المقیّد بالزمان

قال الشیخ رحمه الله: إذا قیّد الفعل بالزمان فی لسان الدلیل، فتارةً: یقع الشکّ بنحو الشبهة الموضوعیّة، واخری: بنحو الشبهة الحکمیّة، مثال ذلک: الإمساک المقیّد بالنهار والجلوس المقیّد بما قبل الزوال، فتارةً: نشکّ فی بقاء النهار وما قبل الزوال، واخری: فی بقاء الوجوب المتعلّق بالإمساک والجلوس مع القطع بارتفاع النهار والقطع بزوال الشمس.

أمّا إذا کانت الشبهة موضوعیّة فتقدّم بحثه[۲۱۴]، وهو الذی عدل فیه الشیخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلی استصحاب الحکم المترتّب علیه، والمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی استصحاب متعلّق الحکم- وهو المقیّد- فراراً من إشکال المثبتیّة، وتقدّم التحقیق فیه.

وأمّا إذا کانت حکمیّة- کما إذا حکم المولی بوجوب الجلوس قبل الزوال ثمّ شککنا فی وجوبه بعد الزوال- فقال الشیخ رحمه الله: إنّ الزمان إن اخذ قیداً مقوّماً لموضوع الحکم بأن کان الجلوس المقیّد بما قبل الزوال واجباً فلا مجال لاستصحاب الحکم، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحکم فلا إشکال فی جریانه[۲۱۵].

هذا حاصل مقالة الشیخ رحمه الله، وتبعه فی ذلک جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم

صاحب الکفایة[۲۱۶].

وهذا وإن کان حقّاً فی محلّه، إلّاأنّه خارج عن بحث الزمان، فإنّ البحث فی الزمان والزمانیّات المتصرّمة لا یکون إلّامن جهة کونها من التدریجیّات والمتصرّمات، والحکم المشکوک بقائه لا- یکون تدریجیّاً وإن کان متعلّقاً بالفعل المقیّد بالزمان الذی هو من

التدريجيّات.

الكلام فی شبهة الفاضل النراقی رحمه الله

وممّا ذكرنا من خروج هذا البحث من بحث الزمان يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقی رحمه الله[۲۱۷] فی ذيل هذا البحث غير مناسب. توضيح ذلك: أنّه رحمه الله استشكل فی جريان استصحاب الحكم المشكوك بقائه بأنّه معارض دائماً بالاستصحاب العدمی، بيان ذلك: أنّ الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجباً قبل ورود الأمر بالجلوس قبل الزوال قطعاً، فيستصحب ويعارض استصحاب الوجوب، فيتساقطان، ولابدّ من الرجوع إلى القواعد الاخر.

لا يقال: لابدّ فی الاستصحاب من اتّصال زمان الشكّ باليقين، وهو منفيّ فی المقام، لتخلّل وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.

فإنّه يقال: إنّ زمان الشكّ متّصل باليقين بالنسبة إلى هذا الموضوع المقيّد- أعنی الجلوس المقيّد بما بعد الزوال- فإنّه قبل صدور الحكم من الشارع أو قبل بلوغه إلى المكلّف معلوم عدم وجوبه، وبعد ورود الحكم وبلوغه صار

مشكوكاً فيه حتّى قبل الزوال الذی هو ظرف وجوب نفس الجلوس، وبعبارة اخرى: المتخلّل بين زمان الشكّ واليقين هو العلم بوجوب الجلوس، لا بوجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، والمضرّ هو الثانی دون الأوّل[۲۱۸].

البحث حول ما أفاده المحقّق النراقی رحمه الله فی المسألة

وأجاب عنه الأعاظم بأجوبة مختلفة:

إشكال الشيخ الأنصاری رحمه الله على المحقّق النراقی رحمه الله

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الأمر الوجودی المجعول[۲۱۹] إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلّقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ فی حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب فی مثل «صم يوم الخميس» إذا شكّ فی وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه فی قطعة خاصّة من الزمان وكونه أزيد- والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن فی زمان لابدّ من إبقائه[۲۲۰]- فلا وجه لاعتبار العدم السابق[۲۲۱]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فی المسألة

ويرد عليه أنّ فرض قيديّة الزمان للجلوس أو الحكم ليس فی كلامه، بل ظاهره كونه ظرفاً، لأنّه فرض جريان الاستصحاب الوجودی مسلّماً، وهذا لا يكون إلّافيما إذا اخذ «قبل الزوال» ظرفاً لثبوت الحكم، فلا يرد عليه أنّه قد لا يجری استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا اخذ الزمان قيداً، لأنّ هذا الفرض خارج عن كلامه.

وأمّا على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلی للعنوان المقيّد ممّا لا مانع منه، لأنّ الموضوع المتقيّد غير الموضوع غير المتقيّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجباً

والجلوس المتقیّد غیر واجب.

وبالجملة: فرض کلام الفاضل النراقی رحمه الله إنّما یکون فیما إذا کان الزمان بالنسبة إلی ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحکم، وبالنسبة إلی ما بعد الزوال قیداً لعدم وجوب الجلوس، ووجوب الجلوس الثابت فیما قبل الزوال لا یستلزم انقلاب عدم وجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال إلی الوجوب، لتغایر موضوعهما، فإنّ موضوع الأوّل مطلق- وهو الجلوس- وموضوع الثانی مقیّد- وهو الجلوس بعد الزوال- فلم ینتقض العدم کما لم ینتقض الوجود، فیجری الاستصحاب الوجودی والعدمی معاً.

ومنها: ما أجاب به المحقّق الخراسانی رحمه الله، وحیث إنّه قرّر شبهة النراقی بوجه آخر فلا بدّ أوّلًا من ذکر تقریره لها، ثمّ ذکر ما أجاب به عنها، فنقول:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۹۴

تقریر صاحب الکفایة لکلام الفاضل النراقی

إنّه رحمه الله قال تقریراً للشبهة: إنّ الزمان یکون لا محالة من قیود الموضوع بنظر العقل، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحکم بنظر العرف، ففیما إذا اخذ ظرفاً فی دلیله عرفاً یحکم العقل بقیدیّته والعرف بظرفیّته، وحیث إنّ مراعاة کلا النظرین- أعنی نظر العقل والعرف- لازمة علینا فیجری الاستصحاب الوجودی والعدمی[۲۲۲] ویقع التعارض بینهما[۲۲۳].

هذا حاصل تقریره لشبهة الفاضل النراقی من غیر تصریح باسمه، بل أشار إلیه بقوله: «کما قیل».

مناقشة المحقّق الخراسانی فی کلام الفاضل النراقی رحمهما الله

ثمّ أجاب عنها بقوله: فإنّه یقال: إنّما یکون ذلک لو کان فی الدلیل ما بفهومه یعمّ النظرین، وإلّا فلا یکاد یصحّ إلّا[۲۲۴] إذا سیق[۲۲۵] بأحدهما، لعدم إمکان الجمع بینهما، لکمال المنافاة بینهما، ولا یکون فی أخبار الباب ما بمفهومه یعمّهما، فلا یکون هناک إلّااستصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فیما إذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فیما إذا اخذ قیداً، لما عرفت من أنّ العبرة فی هذا الباب بالنظر العرفی، ولا شبهة فی أنّ الفعل فیما بعد ذاک الوقت معه قبله متّحد فی الأوّل ومتعدّد فی الثانی بحسبه، ضرورة أنّ الفعل المقیّد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۹۵

بزمان خاصّ غیر الفعل فی زمان آخر ولو بالنظر المسامحی العرفی[۲۲۶]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: تقریر الشبهة بهذا الوجه الذی فی الکفایة خلاف ما هو المشهور المنقول عن الفاضل النراقی، فإنّه رحمه الله بعد فرض أخذ الزمان ظرفاً قال بجریان الاستصحابین وتعارضهما کما عرفت، فکونه قیداً لا محالة بالدقّة العقلیّة لا یکون ملحوظاً فی کلامه أصلًا. هذا أوّلًا.

وثانیاً: کلام صاحب الکفایة مضطرب، لأنّ قوله رحمه الله: «إنّما یکون ذلک لو کان فی الدلیل ما بفهومه یعمّ النظرین» ظاهر فی استشکاله علی الفاضل النراقی بحسب مقام الإثبات، ومقتضاه إمکان تعارض الاستصحابین ثبوتاً، إلّاأنّه لا دلیل علیه، لعدم شمول مفهوم أخبار الاستصحاب کلیهما، ثمّ عدل عن ذلک إلی مقام الثبوت فی مقام التعلیل وقال: «لعدم إمکان الجمع بینهما، لکمال المنافاة بینهما» ثمّ رجع إلی مقام الإثبات والدلالة ثانیاً وقال: «ولا یکون فی أخبار الباب مابفهومه یعمّهما».

وبعد الغمض عن ذلک کلّه، ففیه: أنّ إطلاق دلیل الاستصحاب یشمل الاستصحابین من غیر لزوم الجمع بین اللحاظین[۲۲۷]، لأنّ معنی الإطلاق لیس لحاظ الحالات الطاریة والحیثیات العارضة والحکم علیها، وإلّا یرجع إلی العموم، بل معناه جعل الماهیّة تمام الموضوع للحکم من غیر تقییده بشیء، فینطبق قهراً علی الکثرات من غیر لحاظها بوجه، فقوله: «لا تنقض الیقین

بالشکّ» یکون مطلقاً بهذا المعنی، أی یکون نقض الیقین بالشکّ تمام الموضوع للحکم من غیر لحاظ خصوصیّة معه، فهو بوحدته یشمل جمیع الاستصحابات بما أنّها عدم نقض الیقین بالشکّ، فلا إشکال فی شمول أخبار الباب الاستصحاب الوجودی الذی هو مقتضی حکم العرف بظرفیّة الزمان، والاستصحاب العدمی الذی هو مقتضی حکم العقل بقیدیّته، لوجود الموضوع فی کلیهما، وهو نقض الیقین بالشکّ.

ولو کان عدم إمکان الجمع بین الاستصحابین وکمال المنافاة بینهما موجباً لعدم شمول أخبار الباب لهما ورفع التعارض بینهما، لما وجدنا مورداً تعارض فیه استصحابان، إذ فی کلّ مورد من موارد التعارض لا یمکن الجمع بینهما، ولا یلتزم المحقّق الخراسانی رحمه الله بذلک.

جواب المحقّق النائینی عن شبهة الفاضل النراقی

ومنها: ما فی تقریرات المحقّق النائینی رحمه الله من عدم جریان استصحاب العدم الأزلی مطلقاً ولو لم یجر استصحاب الوجود، لأنّ العدم الأزلی هو العدم المطلق، وانتقاضه إنّمایکون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم یکن العدم الثانی هو العدم الأزلی، والعدم المقیّد بقید خاصّ من الزمان أو الزمانی متقوّم بوجود القید، ولا یعقل تقدّمه علی قیده، فإذا وجب الجلوس إلی الزوال فالعدم الأزلی انتقض إلی الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذه قیداً فعدم الوجوب بعد الزوال لا یکون العدم الأزلی، لکونه مقیدّاً ب «بعد الزوال»، والعدم المقیّد غیر العدم المطلق المعبّر عنه بالعدم الأزلی، فالمستصحب بعد الزوال لیس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقیّد ب «بعد الزوال»، وهو متقوّم بما بعد الزوال، فلا یمکن استصحابه إلّاإذا آن بعد

الزوال وثبت العدم، ففی الآن الثانی یستصحب، والمفروض غیر ذلک؛ لأنّ العدم یکون مشکوکاً فیه حتّی فی الآن الأوّل بعد الزوال، فالعدم الأزلی المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المقیّد لم یکن قبل الزوال متحقّقاً.

وبعبارة اخری: العدم المطلق تبدّل الیقین به إلی الیقین بنقیضه، فنقضه لا یکون نقضاً بالشکّ، بل بیقین آخر، والعدم المقیّد ب «بعد الزوال» لم یکن قبل الزوال متیقّناً إلّابنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لکنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تکون قضیّة فی الحقیقة.

نعم، لا مانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المقیّد، لکنّه مثبت، لأنّ عدم وجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال لازم عقلی لعدم جعل الوجوب له.

وبعبارة اخری: عدم الجعل لیس له أثر إلّابلحاظ المجعول، وإثبات عدم المجعول بعدم الجعل مثبت.

هذا، مضافاً إلی أنّ استصحاب البرائة الأصلیّة[۲۲۸] المعبّر عنه باستصحاب حال العقل لا یجری عندنا، وإن قال به بعض، لأنّ العدم الأصلی عبارة من اللاحکمیّة واللاحرجیّة واللاتکلیفیّة، وهذا المعنی بعد وجود المکلّف واجتماع الشرائط فیه قد انتقض قطعاً.

إن قلت: أین القطع بالانتقاض مع احتمال کونه مباحاً شرعاً؟

قلت: الإباحة الشرعیّة غیر اللاحرجیّة التی کانت قبل التکلیف، إذ الأوّل

مستند إلی إذن الشارع، بخلاف الثانی، فاللاتکلیفیّة واللاحرجیّة التی کانت قبل التکلیف انتقضت بعد التکلیف قطعاً ولو إلی

الإباحة[۲۲۹].

هذا حاصل جواب المحقّق النائینی عن شبهة الفاضل النراقی رحمهما الله.

نقد کلام المحقّق النائینی فی المسألة

وفیه: أنّ العدم الأزلی وإن کان هو العدم المطلق الغیر المسبوق بالوجود، لکنّه یلاحظ بالنسبة إلی کلّ عنوان مستقلّاً، فوجوب الجلوس المطلق عدمه الأزلی هو عدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال عدمه الأزلی هو عدم وجوب هذا المقیّد، کما أنّ العدم الأزلی للإنسان هو عدم الإنسان من غیر تقیّد بکونه فی زمان کذا أو مکان کذا، والعدم الأزلی للإنسان العالم هو عدم هذا العنوان من غیر تقیّد بالقیود المذکورة، فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزلی بعدم هذا الوجوب المتعلّق بالموضوع المقیّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المقیّد إذا کان «بعد الزوال» قیداً للهیئة، وللوجوب المتعلّق بالموضوع المقیّد إذا کان قیداً للمادّة، ولا یکون هذا القسم منتقضاً، ضرورة أنّ انتقاضه إنّما یکون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق بحیث یکون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غیر تقییده بقید، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أنّ عدم وجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال- سواء کان القید للوجوب أو الجلوس- غیر معلوم الانتقاض، فلا مانع من جریان استصحابه.

ومنشأ اشتباهه هو الخلط بین کون الزمان- أعنی «بعد الزوال»- قیداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۹۹

للعدم وبین کونه قیداً للجلوس أو الوجوب، فإنّه ظنّ- کما یستفاد من غیر موضع من کلامه- أنّ الفاضل النراقی رحمه الله جعل الزمان قیداً للعدم، فاستشکل علیه ب «أنّ العدم المقیّد بقید خاصّ من الزمان أو الزمانی متقوّم بوجود القید ولا یعقل تقدّمه علی قیده، فلا یمکن استصحابه إلّاإذا آن بعد الزوال وثبت العدم، ففی الآن الثانی یستصحب، والمفروض غیر ذلک، لأنّ العدم یکون مشکوکاً فیه حتّی فی الآن الأوّل بعد الزوال، فلیس له حالة سابقة حتّی یستصحب».

مع أنّ هذا غیر مربوط بکلام الفاضل النراقی رحمه الله، ضرورة أنّ العدم لم یقیّد فی کلامه بما بعد الزوال، بل العدم مطلق والوجوب أو الجلوس متقیّد به.

والحاصل: أنّه لا فرق بین عدم وجوب الجلوس وبین عدم وجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال- بأن یکون قیداً للوجوب أو الجلوس- فی کون کلّ منهما عدماً مطلقاً وعدماً أزلیّاً ذا حالة سابقة متیقّنة، ولو جعل ما بعد الزوال قیداً للعدم فهو وإن لم یکن ذا حالة سابقة متیقّنة حتّی یستصحب، إلّا أنّه لا یرتبط بکلام الفاضل النراقی رحمه الله، لأنّه جعل الزمان- أعنی «بعد الزوال»- قیداً للوجوب أو الجلوس، لا للعدم.

هذا أساس الإشکال الوارد علی جواب النائینی رحمه الله عن شبهة النراقی قدس سره، ویمکن المناقشة فی مواضع اخر من کلامه أیضاً، إلّاأنّا لا نطیل الکلام بذکرها.

واجیب عن الشبهة بوجوه اخر أعرضنا عنها وعن ردّها، حذراً من طول الکلام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۰۰

الحقّ فی الجواب عن هذه الشبهة

والتحقیق فی ردّها أن یقال: یجری الاستصحاب الوجودی والعدمی معاً من دون أن یتعارضا، لأنّه یلزم من فرض المعارضة بینهما عدم المعارضة.

بیان ذلک: أنّ المعارضهٔ إنّما تکون فیما إذا فرض الزمان بالنسبهٔ إلی ما قبل الزوال ظرفاً وإلی ما بعده قیداً، وإلّا فلو کان «قبل الزوال» قیداً للوجوب أو الجلوس فلا یجری استصحاب الوجود کما هو واضح، ولو کان «بعد الزوال» ظرفاً فلا یجری استصحاب العدم، لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت قبل الزوال، ولو لم یجر أحدهما فی نفسه فلا- یتصوّر التعارض، فلابدّ من أخذ ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحکم وما بعده قیداً للوجوب أو للجلوس- کما أنّ کلام الفاضل النراقی أیضاً ظاهر فی هذا الفرض- حتّی یجری الاستصحابان وتصل النوبهٔ إلی التعارض المدّعی فی کلام الفاضل النراقی رحمه الله.

والحقّ أنّ الاستصحابین فی هذا الفرض کلاهما یجریان من غیر أن یکون أحدهما حاکماً علی الآخر، ومع ذلک لا تعارض بینهما، لأنّ المعارضهٔ بین الطریقین أو الأصلین إنّما تتحقّق إذا کان موضوعهما واحداً وکان أحدهما یقتضی حکماً منافیاً للآخر.

نعم، قد تکون المعارضهٔ بالعرض کما فی أطراف العلم الإجمالی، ولا یشترط فیه وحدهٔ موضوع الحکمین[۲۳۰]، لکن ظاهر کلامه رحمه الله فی المقام هو المعارضهٔ بالذات، ولابدّ فیه من وحدهٔ الموضوع، وموضوع الأصلین فیما نحن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۰۱

فیه متعدّد، لأنّ موضوع الاستصحاب الوجودی هو نفس وجوب الجلوس وموضوع الاستصحاب العدمی هو عدم وجوب الجلوس المتقیّد بما بعد الزوال، فلا- منافاهٔ بینهما، لإمکان أن یکون الجلوس بعد الزوال واجباً بما أنّه جلوس، أی یکون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقیّد بما بعد الزوال غیر واجب، بحیث یکون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقیّده بکونه بعد الزوال، کما أنّه تجب علیک نفقهٔ زوجتک من حیث إنّک زوج، ولا تجب من حیث إنّک زوج روحانی بحیث تکون الزوجیّهٔ بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الروحانیّهٔ.

لا یقال: إنّ المطلق إذا کان واجباً یقتضی إطلاقه وجوب الجلوس فی جمیع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فیصیر معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فإنّه یقال: لا یدلّ الإطلاق علی الشیوع والسریان کی یکون المطلق ناظراً إلی الأفراد والأحوال، بل الإطلاق یفید أنّ موضوع الحکم هو صرف الماهیّهٔ لا غیر، فلیس معنی إطلاق وجوب الجلوس فی المقام أنّ الجلوس بعد الزوال- بما أنّه جلوس بعد الزوال- واجب، بل معناه أنّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنّه جلوس، فلا منافاهٔ بین وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس، وبین عدم وجوبه بما أنّه جلوس متقیّد بما بعد الزوال کما هو واضح.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۰۳

فی الاستصحاب التعلیقی

الاستصحاب التعلیقی

اشارهٔ

التنبیه الخامس: هل یجری الاستصحاب التعلیقی مطلقاً، أو لا یجری کذلک، أو یجری فیما إذا کان التعلیق فی الحکم دون الموضوع، أو فیما إذا کان التعلیق شرعیّاً دون غیره؟ وجوه، بل أقوال:

ولا بدّ قبل بیان ما هو الحقّ فی المسألهٔ من تحریر محلّ النزاع، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فی الاستصحاب التعلیقی- کما قال سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»[۲۳۱]- فی مقامین: أ- أنّ تعلیقیّهٔ الحکم أو الموضوع هل توجب خللًا فی أرکان الاستصحاب وشرائط جریانه أم لا؟ ب- أنّه علی فرض جریان الاستصحاب التعلیقی هل یکون مفیداً ومنتهیاً إلی العمل أم لا؟ لابتلائه بالمعارضهٔ دائماً.

فلابدّ من تركيز البحث على هاتين الجهتين.

وأمّا قضيّة بقاء الموضوع وعدمه فهى خارجة عن محطّ البحث ومورد الإبرام والنقض، فما قيل من أنّ العنب إذا صار زبيباً لا يجرى استصحاب حرمته على تقدير الغليان، لكونهما موضوعين مختلفين، خارج عن محلّ النزاع، إذ بقاء الموضوع شرط فى الاستصحابات التنجيزيّة أيضاً، ولا يبحث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۴

فى المقام إلّاعن أنّ نفس التعليقيّة هل توجب عدم جريان الحرمة التعليقيّة أم لا؟ وأمّا أنّ العنب والزبيب هل هما شيئان أو شىء واحد والعنبيّة والزبيبيّة حالتان له فللبحث عنه محلّ آخر.

إذا عرفت محلّ النزاع فلابدّ من تقديم أمرين حتّى يتّضح ما هو الحقّ فى المسألة:

الوجوه المحتملة فى التعليقات الشرعيّة

الأوّل: أنّ التعليقات الواقعة فى لسان الشارع- كقوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[۲۳۲] وقوله: «إذا غلى العصير العنبى يحرم»[۲۳۳]- تحتمل ثبوتاً لُامور: منها: أن يكون التعليق للحكم كما قال به المشهور فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى الهيئة لا إلى المادّة، فإذا قلنا: «إن جائك زيد فأكرمه» يكون المجىء قيداً للوجوب لا للإكرام، ومنها: أن يكون تعليقاً للموضوع كما قال به الشيخ رحمه الله فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى المادّة لا إلى الهيئة، فعلى الأوّل يكون المجعول فى مثال العصير حرمته على تقدير الغليان، وفى مثال كرّيّة الماء الاعتصام على تقدير الكرّيّة، وعلى الثانى يكون المجعول فيهما هو الحرمة المتعلّقة بالعصير المغلىّ والاعتصام المتعلّق بالماء البالغ حدّ الكرّ، ومنها: أن يجعل سببيّة المعلّق عليه للمعلّق، فيكون مفاد القضيّتين أنّ الغليان سبب للحرمة والكرّيّة سبب للاعتصام، ومنها: أن يجعل الملازمة بين الكرّيّة والاعتصام وبين الحرمة والغليان من دون أن يكون بينهما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۵

تقدّم وتأخّر، بخلاف السببيّة، فإنّ السبب مقدّم على المسبّب رتبةً.

لا يقال: لا يتصوّر جعل السببيّة والملازمة.

فإنّه يقال: ما لا يمكن جعله هو السببيّة والملازمة التكوينيّة، وأمّا السببيّة والملازمة الاعتباريّة التشريعيّة فلا إشكال فى إمكان جعلهما الشرعى، فهذا القائل[۲۳۴] خلط بين التكوين والتشريع كما تقدّم فى مبحث الأحكام الوضعيّة.

والحاصل: أنّ التعليق يحتمل ثبوتاً أربعة امور: جعل الحكم معلّقاً على شىء، وجعله متعلّقاً بموضوع معلّق عليه، وجعل السببيّة للمعلّق عليه، وجعل الملازمة بينه وبين المعلّق.

نعم، تسمية الأخيرين تعليقاً فى غير محلّه، لأنّ الشارع إذا قال: «الغليان سبب للحرمة» أو «ملازم لها» كان قضيّة تنجيزيّة لا تعليقيّة كما هو واضح، فالفرضان الأخيران خارجان عن محلّ النزاع، لعدم التعليق فيهما.

اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعيّة

الثانى: أنّ التعليق قد يكون فى كلام الشارع ويعبّر عنه بالتعليق الشرعى، كما إذا قال: «إذا غلى العنب يحرم» و «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شىء» وقد لا يكون فى كلامه، لكنّ العقل بعد ملاحظته يحكم بالتعليق، ويعبّر عنه بالتعليق العقلى، كما إذا ورد أنّ «العنب المغلىّ حرام» وأنّ «الماء البالغ حدّ الكرّيّة لا ينجّسه شىء» و أنّ «الماء البالغ مساحته ثلاثة أشبار ونصف طولًا وعرضاً وعمقاً كرّ» ثمّ العقل بعد ملاحظة هذا الكلام يحكم بأنّ العنب إذا غلى يحرم، وأنّ الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شىء، ويحكم أيضاً على الماء

البالغ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۰۶

ثلاثة أشبار فی أبعاده الثلاثة بأنّه إذا زید علیه نصف شبر فی کلّ من أبعاده یصیر کرّاً، لکنّه لیس من التعلیق الشرعی، بل هو تعلیق یدرکه العقل من القضیّة المنجّزة.

والتعلیق العقلی خارج عن محلّ البحث، لأنّه لا یکون حکماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، أمّا عدم کونه حکماً شرعیّاً فلأنّ الحکم الشرعی هو حرمة العنب المغلیّ مثلًا لا حرمته علی تقدیر الغلیان، وأمّا عدم کونه ذا أثر شرعی فلأنّ الأثر الوارد فی کلام الشارع هو الحرمة وموضوعها العنب المغلیّ، فالتعلیق العقلی خارج عن محلّ النزاع، لعدم کونه حکماً شرعیّاً ولا ذا أثر شرعی کی یستصحب.

فالتفصیل بین التلعیق الشرعی والعقلی والقول بجریان الاستصحاب فی الأوّل دون الثانی لیس تفصیلًا فی المسألة واقعاً.

بیان الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هاتین المقدّمتین فاعلم أنّ الملاک فی أخبار الاستصحاب هو فعلیّة الیقین والشکّ، لا فعلیّة المتیقّن، فعلی هذا لا مانع من جریان الاستصحاب التعلیقی، لأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلی یحرم» ثمّ شککنا فی حرمة الزبیب علی تقدیر الغلیان فلنا یقین فعلی متعلّق بحرمة العنب علی تقدیر الغلیان وشکّ فعلی متعلّق بها کذلک بعد أن صار زبیباً.

ودعوی أنّ الحکم المعلّق علی شیء لا وجود له قبل وجود المعلّق علیه، فما دام الغلیان لم یتحقّق لا حرمة أصلًا، فلا یکون لنا قضیّة متیقّنة، فاسدةٌ، لأنّ الحکم الفعلی یتوقّف علی تحقّق المعلّق علیه، لا التعلیقی، فإنّه یوجد بنفس صدور الحکم من قبل الشارع من غیر تأخیر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۰۷

إن قلت: الاستصحاب فی المقام مثبت، لأنّ الأثر المترتّب علی استصحاب الحرمة علی تقدیر الغلیان لا یکون إلّاالحرمة التنجیزیّة بعد تحقّق الغلیان، وهی من اللوازم العقلیّة، وبعبارة اخری: یستصحب الحکم التعلیقی ویترتّب علیه الحکم الفعلی الذی هو من لوازمه العقلیّة.

قلت: إنّ التعبّد بقضیّة تعلیقیّة، کقوله: «العنب إذا غلی یحرم» أثره فعلیّة الحکم وتنجیزیّته لدی حصول المعلّق علیه من غیر شبهة المثبتیّة، لأنّ التعلیق إذا کان شرعیّاً یقتضی التعبّد شرعاً بفعلیّة الحکم لدی تحقّق المعلّق علیه، فتحقّق الغلیان وجداناً بمنزلة تحقّق موضوع الحکم الشرعی وجداناً.

هذا أوّلًا.

وثانیاً: أنّ عدم حجّیّة الأصل المثبت إنّما یکون فیما إذا کان المستصحب من الموضوعات، وأمّا إذا کان حکماً شرعیّاً یترتّب علیه آثاره العقلیّة والعادیّة کالآثار الشرعیّة، ألا تری أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة مثلًا یترتّب علیه وجوب الإطاعة مع کونه حکماً عقلیّاً، فإنّ الأحکام العقلیّة تترتّب علی الأحکام الشرعیّة، سواء ثبت بالیقین أو الأمارة أو الاستصحاب.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وأنکر المحقّق النائینی رحمه الله جریان الاستصحاب التعلیقی، وله فی هذا المقام کلام طویل نذکره ملخّصاً.

قال رحمه الله: المستصحب إذا کان حکماً شرعیّاً فإمّا أن یکون حکماً جزئیّاً وإمّا أن یکون حکماً کلّیّاً، ونعنی بالحکم الجزئی هو الحکم الثابت علی موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجاً الموجب لفعلیّة الحکم، ثمّ إنّ الشکّ فی بقاء الحکم الجزئی لا یتصوّر إلّاإذا

عرض لموضوعه الخارجى ما يشكّ فى بقاء الحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۸

معه ولا إشكال فى استصحابه.

وأمّا الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى فهو يتصوّر على أحد وجوه ثلاث:

الأوّل: الشكّ فى بقائه من جهة احتمال النسخ كما إذا شكّ فى نسخ الحكم الكلّى المجعول على موضوعه المقدّر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلّى المترتّب على الموضوع، ولا إشكال أيضاً فى استصحاب هذا القسم، ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ فى النسخ استصحاب الملكيّة المنشأة فى العقود العهديّة التعليقيّة، كعقد الجعالة والسبق والرماية، فإنّ ملكيّة العوض المنشأة فى هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدّرة وجودها، فلو شكّ فى كون عقد السبق والرماية من العقود اللازمة التى لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزة التى تنفسخ بفسخ أحدهما يجرى استصحاب بقاء الملكيّة المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين فى الأثناء قبل تحقّق السبق وإصابة الرمى.

الوجه الثانى: الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى على موضوعه المقدّر وجوده عند فرض تغيّر بعض حالات الموضوع، كما لو شكّ فى بقاء النجاسة فى الماء المتغيّر الذى زال عنه التغيّر من قبل نفسه، ولا إشكال فى جريان استصحاب بقاء الحكم فى هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: الشكّ فى بقاء الحكم المترتّب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة المترتّبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدّله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان ويترتّب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أنّ وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۹

الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقى.

وفى جريان استصحاب الحكم فى هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهما: عدم الجريان، لأنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة فى مثال العنب إنّمايكون مركّباً من جزئين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله: «العنب المغلىّ يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم من أنّه يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فى الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئى الموضوع المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم، الأثر المترتّب على أحد جزئى المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلى، مقطوع البقاء فى كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه، وقد تقدّم فى مبحث الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن استصحاب الصحّة التأهّليّة لجزء المركّب عند احتمال طروّ القاطع أو المانع، لأنّ الصحّة التأهّليّة ممّا لا شكّ فى بقائها، فإنّها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، ففى ما نحن فيه ليس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۰

للعنب المجرّد عن الغليان أثر إلّاكونه لو انضمّ إليه الغليان لثبتت حرمته وعرضت عليه النجاسة، وهذا المعنى ممّا لا شكّ فى بقائه، فلا معنى لاستصحابه.

وحاصل الکلام: أنّ الشکّ فی بقاء الحرمة والنجاسة المحمولین علی العنب المغلیّ إنّما یمکن بوجهین: أحدهما: الشکّ فی رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ، ثانیهما: الشکّ فی بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدّل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلیّ بکلا جزئیه، کما إذا شکّ فی بقائهما عند ذهاب ثلثه، ولا إشکال فی استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب فی کلّ من الوجهین کما تقدّم، ولیس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعلیقی، ونحن لا نتصوّر للشکّ فی بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغلیّ وجهاً آخر غیر الوجهین المتقدّمین، فالاستصحاب التعلیقی بمعنی لا یرجع إلی استصحاب عدم النسخ ولا إلی استصحاب الحکم عند فرض وجود الموضوع بجمیع أجزائه وقیوده وتبدّل بعض حالاته ممّا لا أساس له ولا یرجع إلی معنی محصّل[۲۳۵]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله ملخّصاً.

نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ویرد علیه أنّ تفسیر الاستصحاب التعلیقی بما ذکره غیر صحیح، لأنّ ما هو مورد النقض والإبرام بین الأعلام فی الاستصحاب التعلیقی هو ما إذا وردت قضیّة شرعیّة تعلیقیّة وأردنا استصحاب نفس تلک القضیّة التعلیقیّة عند الشکّ فی بقائها، وأمّا ما ذکره هذا المحقّق الکبیر فلا تعلیق فیه أصلًا، فإنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۱۱

الحکم الشرعی إذا تعلّق بموضوع مرکّب من جزئین قد وجد أحدهما دون الآخر فلا تعلیق فی الحکم ولا فی الموضوع، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب المغلیّ حرام» کان مثل «جائنی زید العالم» فکما أنّ الثانی قضیّة تنجیزیّة فکذلک الأوّل.

نعم، إذا قال: «العنب إذا غلی یحرم» کان مشتملًا علی التعلیق، لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ذهب إلی کون التعلیق مربوطاً بالموضوع الذی هو عنب، لا بالحکم الذی هو الحرمة، مع أنّا نرید استصحاب الحکم لا الموضوع، فما هو معلّق علی الغلیان لا نرید استصحابه، وما نرید استصحابه لا یکون معلّقاً، فالاستصحاب لیس تعلیقیّاً هاهنا أیضاً علی مبنی المحقّق النائینی رحمه الله.

وأمّا قوله رحمه الله: «إنّ الشرط یرجع إلی الموضوع ویکون من قیوده لا محالة» فهو ما قال به الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله أیضاً، حیث ذهب إلی رجوع القید إلی المادّة، خلافاً للمشهور، فإنّهم قائلون برجوعه إلی الهیئة، وللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث الواجب المشروط، فتفسیر الاستصحاب التعلیقی بما ذکره تفسیر بما لا یرضی صاحبه.

وأمّا قوله: «یعتبر فی الاستصحاب الوجودی أن یکون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فی الوعاء المناسب له» فإنّه وإن کان صحیحاً، إلّاأنّ الحکم المعلّق علی شیء یکون موجوداً قبل تحقّق قیده، فإنّ وجود کلّ حکم بحسبه، فالحکم الفعلی لا یوجد إلّابعد تحقّق القید، وأمّا الحکم التعلیقی فیوجد بمجرّد جعل الشارع، وإن أبیت عن ذلک فراجع وجدانک هل یمکن لک القول بأنّ ما بعد قول الشارع: «العنب یحرم إذا غلی» وما قبله سواء فی عدم وجود الحکم بالحرمة أصلًا؟ فالحکم التعلیقی یکون موجوداً قبل تحقّق الغلیان، فلا مانع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۱۲

من استصحابه.

وبهذا ظهر ضعف ما أفاده رحمه الله فی الهامش من أنّ المنع من جریان الاستصحاب التعلیقی لا یتوقّف علی رجوع الشرط إلی الموضوع وکونه من قیوده- کما لا محیص عنه- بل یکفی کون الشرط علّةً لحدوث النجاسة والحرمة للعنب، فإنّه مع عدم الغلیان لا نجاسة ولا حرمة أیضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علّته کانتفاء الحکم بانتفاء موضوعه، غایته أنّه فی الموضوع یدور بقاء الحکم أیضاً مدار بقاء الموضوع وفی العلّة یمکن أن یکون علّة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعلیقی لا یجری علی کلّ حال[۲۳۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وجه الضعف أنّ النجاسة والحرمة الفعليّة تتوقّف على الغليان، لا النجاسة والحرمة التعليقيّة، فإنّهما معلولتان لجعل الشارع لا للغليان، فإذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم وينجس» ثبتت الحرمة والنجاسة التعليقيّة وإن لم يغل بعدُ.

وفى كلام المحقّق النائينى رحمه الله مواضع اخر للنظر أعرضنا عنها حذراً من التطويل.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

والشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى رجوع القيود إلى المادّة أنكر جريان الاستصحاب التعليقى، لأنّ معنى الاستصحاب التعليقى هو استصحاب الحكم التعليقى، وليس لنا حكم تعليقى على مبناه كى نستصحبه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۳

ولأجل ذلك سلك فى المقام مسلكاً آخر، وهو إجراء استصحاب تنجيزى ينتج نتيجة الاستصحاب التعليقى حيث تمسّك باستصحاب سببيّة المعلّق عليه للمعلّق، أو استصحاب الملازمة بينهما، فنقول: الغليان سبب لحرمة العنب المغلىّ، وبعد صيرورته زبيباً نشكّ فى بقاء السببيّة، فيجرى استصحابها، أو نقول: حرمة العنب لازم لغليانه، وبعد صيرورته زبيباً نشكّ فى بقاء الملازمة بينهما، فيجرى استصحابها[۲۳۷].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الرسائل.

البحث حول نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

أقول: قد عرفت أنّ فى كون السببيّة ونحوها مجعولةً شرعاً ثلاثة أقوال[۲۳۸]:

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من عدم إمكان جعلها أصلًا، فعليه لا يجرى استصحاب السببيّة ونحوها كما لا يجرى الاستصحاب التعليقى على زعمه.

الثانى: ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- وهو الحقّ- من إمكان جعلها بنحو الاستقلال، بل وقوعه كذلك فى لسان الشرع، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ظاهر فى جعل البيع سبباً للملكيّة، فإنّ الحلّيّة فيه ظاهرة فى الحكم الوضعى لا التكليفى، أى أمضى اللّه البيع وجعله سبباً للملكيّة.

وعليه فلا إشكال فى جريان استصحاب السببيّة ونحوها إلّاأنّ قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» وقول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» ظاهر فى جعل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۴

الحكم التكليفى، لا الوضعى، ولا كليهما، وأمّا لو كانت لنا قضيّة شرطيّة شرعيّة ظاهرة فى جعل الشرط سبباً للمشروط فلا مانع من جريان استصحابه عند الشكّ فى بقائه.

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استصحاب السببيّة مثبت، إذ لا أثر له إلّاترتّب المسبّب عند وجود السبب، وهو حكم العقل، مثلًا لو كان غليان العنب سبباً لحرمته فعند تحقّق الغليان يحكم العقل بترتّب الحرمة عليه، فكيف يستصحب السببيّة عند الشكّ فيها لأجل أثر عقلى، أو شرعى مترتّب عليه؟!

ويمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إذا كان من المجعولات الشرعيّة فقد عرفت[۲۳۹] أنّه يترتّب عليه آثاره العقليّة والشرعيّة المترتّبة عليها، كما يترتّب عليها الآثار الشرعيّة بلا واسطة، ألا ترى أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة يترتّب عليه وجوب الإطاعة مع كونه

حكماً عقليّاً؟

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله من كون السببيّة وأمثالها مجعولةً تبعاً للتكاليف، فلا يمكنه إجراء استصحابها مع قوله رحمه الله برجوع القيد فى القضيّة الشرطيّة دائماً إلى المادّة، لا إلى الهيئة، يعنى رجوعه إلى الموضوع، لا إلى الحكم، إذ لا منشأ لانتزاع السببيّة بناءً على رجوع القيد إلى المادّة، فإنّ المولى إذا قال: «إن جائك زيد فأكرمه» ثمّ صار العبد شاكّاً فى بقاء وجوب إكرامه عقيب مجيئه لأنّه كان صديقاً للمولى عند صدور الحكم ثمّ زال صداقته، لم يكن المجىء شرطاً لوجوب الإكرام على مذهب الشيخ رحمه الله كى ينتزع سببيّته له ويجرى استصحابها عند الشكّ فى بقائها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۵

إن قلت: لعلّه قال بمقالة المحقّق النائينى رحمه الله من كون الموضوع فى مثل هذه القضيّة مركّباً من جزئين، وهما الشرط والمشروط، فكأنّه قال: «زيد الجائى يجب إكرامه» والموضوع يكون بمنزلة العلّة للحكم، فلا إشكال فى انتزاع السببيّة.

قلت: هذا لا يختصّ بالقضايا التعليقيّة، فإنّ نسبة الموضوع إلى الحكم فى القضايا التنجيزيّة أيضاً كنسبة العلّة إلى المعلول، فإنّ الخمر فى قول الشارع:

«الخمر حرام» علّة للحرمة، فكيف خصّ رحمه الله استصحاب السببيّة إلى القضايا التعليقيّة ولم يقل بجريانها فى القضايا التنجيزيّة؟

وبالجملة: لا يمكن الجمع بين إنكار الواجب المشروط والحرام المشروط والقول بكون السببيّة وأمثالها منتزعة عن التكليف وإجراء استصحابها عند الشكّ فى بقائها كما جمع الشيخ الأعظم رحمه الله بين هذه الامور الثلاثة.

ثمّ استشكل المحقّق النائينى رحمه الله عليه بوجه آخر، وهو أنّه لا يمكن تحقّق الشكّ فى بقاء السببيّة عند تمام الموضوع أصلًا، لأنّها مقطوع البقاء حينئذٍ، فلا مجال لاستصحابها، وإن أراد الشكّ لأجل احتمال النسخ فهو غير الاستصحاب التعليقى[۲۴۰].

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ غليان العنب مثلًا وإن كان سبباً فى حرمته ولا شكّ فى بقاء الحكم عند تمام الموضوع، ضرورة عدم الشكّ فى حرمة العصير العنبى المغلىّ، إلّاأنّ الشكّ فى العصير الزبيبى، وليس منشأه الشكّ فى نسخ الحكم الأوّل، بل فى أنّ العنبيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۶

هل هى واسطة فى الثبوت أو العروض[۲۴۱]؟ وبعبارة اخرى: إنّ سببيّة الغليان للحرمة هل هى مجعولة بنحو تدور مدار العنبيّة أم لا؟ وفى مثله لا يكون الشكّ فى النسخ، ولعمرى إنّ هذا بمكان من الوضوح، تدبّر[۲۴۲]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

و حاصله: أنّ منشأ الشكّ هو أنّ عنوان «العنب»- فيما إذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم»- هل اخذ بنحو الموضوعيّة، أى كان واسطة فى العروض وتمام الحيثيّة الدخيلة فى الحكم بحيث يكون الحكم حدوثاً وبقاءً تابعاً له، فينتفى الحكم عند تبدّل عنوان «العنب» إلى عنوان «الزبيب»، أو بنحو العلّيّة والواسطة فى الثبوت التى تؤثّر فى حدوث الحكم لا فى بقائه، فيبقى الحكم حتّى فيما إذا تبدّل العنبيّة إلى الزبيبيّة.

البحث حول معارضة الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى

قد اورد على جريان الاستصحاب التعليقى بأنّه معارض دائماً باستصحاب تنجيزى، فإذا عرض الغليان على العصير الزبيبى كان استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان أثره الحرمة الفعليّة بعد الغليان، وهو معارض باستصحاب الحلّيّة الثابتة للعصير قبل الغليان، لأنّه إذا غلى يشكّ فى حلّيّته وحرمته، فيتعارض الأصلان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۷

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی الجواب عن الإشکال

فأجاب عنه الشیخ الأعظم قدس سره بحکومة الاستصحاب التعلیقی علی الاستصحاب التنجیزی[۲۴۳]، ولم یذکر وجهها.

ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة

فقال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی تعلیقته علی الرسائل فی بیان وجه الحکومة ما محصّله: أنّ الشکّ فی الإباحة بعد الغلیان مسبّب عن الشکّ فی حرمته المعلّقة قبله، فاستصحاب حرمته کذلک المستلزم لنفی إباحته بعد الغلیان یکون حاکماً علی استصحاب الحلّیّة، والترتّب وإن کان عقلیّاً، إلّاأنّ الأثر المترتّب علی الأعمّ من الحکم الواقعی والظاهری یترتّب علی المستصحب[۲۴۴]، فیکون استصحاب الحرمة حاکماً علیه بهذه الملاحظة.

وبالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعلیقیّة یترتّب علیه الحرمة الفعلیّة بعد الغلیان وینفی الإباحة بعده، لأنّ نفی الإباحة لازم عقلی للحکم بالحرمة الفعلیّة، واقعیّة کانت أو ظاهریّة، فیرتفع الشکّ المسبّبی[۲۴۵].

هذا حاصل ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی التعلیقة.

وله قدس سره کلام آخر فی الکفایة، فإنّه قال: إن قلت: نعم[۲۴۶]، ولکنّه لا مجال لاستصحاب المعلّق، لمعارضته باستصحاب ضدّه المطلق، فیعارض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۱۸

استصحاب الحرمة المعلّقة للعصیر باستصحاب حلّیّته المطلقة.

قلت: لا یکاد یضرّ استصحابه علی نحو کان قبل عروض الحالة التی شکّ فی بقاء حکم المعلّق بعده، ضرورة أنّه کان مغیّی بعدم ما علّق علیه المعلّق، وما کان کذلک لا یکاد یضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلًا عن الاستصحاب، لعدم المضادّة بینهما، فیکونان بعد عروضها بالاستصحاب کما کانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلًا، وقضیّة ذلک انتفاء حکم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق علیه المعلّق، فالغلیان فی المثال کما کان شرطاً للحرمة کان غایة للحلّیّة، فإذا شکّ فی حرمته المعلّقة بعد عروض حالة علیه شکّ فی حلّیّته المغیّاة لا محالة أیضاً، فیکون الشکّ فی حلّیّته وحرمته فعلًا بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشکّ فی بقائه علی ما کان علیه من الحلّیّة والحرمة بنحو کانتا علیه، فقضیّة استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّیّته المغیّاة حرمته فعلًا بعد غلیانه وانتفاء حلّیّته، فإنّه قضیّة نحو ثبوتهما، کان بدلیلهما أو بدلیل الاستصحاب کما لا یخفی بأدنی التفات علی ذوی الألباب، فالتفت ولا تغفل کیلا[۲۴۷] تقول فی مقام التفصّی عن إشکال المعارضة أنّ الشکّ فی الحلّیّة فعلًا بعد الغلیان یکون مسبّباً عن الشکّ فی الحرمة المعلّقة[۲۴۸]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

بیان ما أراده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الحاشیة والکفایة

ثمّ قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- بعد نقل هذین الکلامین منه رحمه الله- برجوع ما فی الکفایة إلی ما فی التعلیقة، فإنّه «مدّ ظلّه» قال: والظاهر أنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۱۹

یرجع إلی ما فی التعلیقة مع تعبیر مخلّ وتغییر مضرّ[۲۴۹].

لکنّ التأمّل فی عبارته فی الکفایة التی نقلناها بعینها یعطی خلاف ذلک، فإنّه صرّح فی التعلیقة بأنّ الشکّ فی الإباحة بعد الغلیان مسبّب عن الشکّ فی حرمته المعلّقة قبله، وصرّح فی الکفایة بعدم السببیّة والمسببیّة بینهما.

بل مراده فى الكفايـة أنّ للعنب بعـد صدور قول الشارع: «العنب إذا غلى يحرم» حكمين: حرمة معلّقة على الغليان، وحلّيّة مغيّاة به، فإذا صار زبيباً وشككنا فى بقاء حرمته المعلّقة شككنا فى بقاء حلّيّته المغيّاة أيضاً لا محالة، ولا إشكال فى جريان كلا الاستصحابين، لعدم المنافاة بين الحكمين إذا كانا مقطوعين فضلًا عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، وقضيّة جريان الاستصحابين حرمته الفعليّة بعد الغليان وانتفاء حلّيّته، لتحقّق غاية الحلّيّة، وهى الغليان.

وأين هذا المعنى ممّا ذهب إليه فى التعليقة؟!

وحمـل بعض الأعلام أيضاً ما فى الكفايـة على غير مراده رحمه الله، فإنّه قال: بيان ما ذكره فى الكفايـة بتوضـيح منّا: أنّ الحلّيّـة الثابتة للزبيب قبـل الغليـان غير قابلـة للبقـاء ولاـ يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك لأنّ الحلّيّـة فى العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمـة فيه كانت معلّقـة على الغليان، ويستحيل اجتماع الحلّيّـة المطلقـة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأمّا الحلّيّة فى الزبيب فهى وإن كانت متيقّنة، إلّاأنّها مردّدة بين أنّها هل هى الحلّيّة التى كانت ثابتةً للعنب بعينها حتّى تكون مغيّاة بالغليان، أو أنّها حادثة للزبيب بعنوانه فتكون باقية ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حلّيّة

جديدة وبقاء الحلّيّة السابقة المغيّاة بالغليان، وهى ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهمّة غير تامّة.

ونظير ذلك ما ذكرناه فى بحث استصحاب الكلّى، من أنّه إذا كان المكلّف محدثاً بالحدث الأصغر ورأى بللًا مردّداً بين البول والمنىّ، فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّى الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة وأصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر.

والمقام من هذا القبيل بعينه.

وهذا الجواب متين جدّاً[۲۵۰]، إنتهى كلامه.

أقول: هـذا البيان مع قطع النظر عن صـحّته وسـقمه لا يطابق كلامه رحمه الله فى الكفايـة، إذ لم يكن فيه من أصالـة عدم حدوث حلّيّة جديدة عين ولا أثر.

بقى الكلام فى صحّة ما سلكه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة:

نقد ما أفاده رحمه الله فى الحاشية

أمّا كلامه فى التعليقـة فاورد عليه بأنّ الشكّ فى الحلّيّـة بعـد الغليان وإن كان مسبّباً عن الشكّ فى الحرمـة التعليقيّـة قبله، إلّاأنّ هذا لا يكفى فى الحكومة وتقدّم الثانى على الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ تقـدّم الأصل السببى على المسبّبى فى باب الحكومة إنّما هو لأنّ الأصل الجارى فى السـبب يرفع الشكّ تعبّداً عن المسبّب، أى يكون التعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، وإلّا فلا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر.

توضيح ذلك: أنّا إذا غسلنا ثوباً متنجّساً بماء شكّ فى كرّيّته وكان كرّاً سابقاً يقع التعارض بدواً بين استصحاب كرّيّـة الماء واستصحاب نجاسـة الثوب، وذلك لأجل ضمّ كبرى شرعيّة- أعنى «المتنجّس إذا غُسِل فى الكرّ يطهر»- إلى استصحاب الكرّيّة، فإنّ استصحاب نجاسة الثوب ينافى ويعارض بدواً استصحاب كرّيّة الماء بملاحظة ضمّ تلك الكبرى الكلّيّة الشرعيّة إليه؛ لتضادّ الحكمين، أعنى النجاسـة المستفادة من استصحاب النجاسـة والطهارة المستفادة من الكبرى الشرعيّة، ولو لم تكن تلك الكبرى لم يكن بين الأصلين تعارض أصلًا، لتغاير موضوعهما ومحمولهما، فإنّ موضوع أحدهما هو الماء ومحموله الكرّيّة، وموضوع الآخر هو الثوب ومحموله النجاسة.

وبهذا ظهر وجه تقدّم الأصل السببی علی المسبّبی فی المثال، وهو أنّ تلک الکبری الشرعیّة المنضّمة إلی استصحاب الکرّیّة ترفع الشکّ تعبّداً عن المسبّب.

وبعبارة اخری: یکون التعبّد ببقاء السبب أثره الشرعی هو التعبّد بحکم المسبّب، فإنّ التعبّد ببقاء کرّیّة الماء أثره الشرعی طهارة الثوب المغسول به، ولا عکس، إذ لیس لاستصحاب نجاسة الثوب أثر شرعی مبیّن لحکم الماء الذی شکّ فی کرّیّته، وإن کان له أثر عقلی کذلک، حیث إنّ التعبّد بنجاسة الثوب أثره العقلی عدم کرّیّة الماء، فتقدّم الأصل السببی إنّما هو بملاک رفعه الشکّ عن المسبّب تعبّداً، دون العکس.

وسیأتی زیادة توضیح لذلک إنشاء اللَّه تعالی.

وأمّا الأصل الجاری فی ناحیة السبب فی ما نحن فیه- أعنی استصحاب الحرمة المعلّقة قبل الغلیان- فلا یکون له أثر شرعی مبیّن لحکم المسبّب.

وأمّا عدم الحلّیّة المترتّب علی الحرمة الفعلیّة بعد الغلیان المترتّبة علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲۲

الحرمة المعلّقة قبله وإن کان مترتّباً علی الأصل السببی، إلّاأنّه أثر عقلی مترتّب علی الأعمّ من الحکم الواقعی والظاهری[۲۵۱]، فلا وجه لتقدّم الأصل الجاری فی السبب علی الجاری فی المسبّب.

مسلک الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام

وذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- کالشیخ رحمه الله- إلی حکومة استصحاب الحرمة التعلیقیّة علی استصحاب الإباحة، کسائر الحکومات، لأنّ شرط حکومة أصل علی آخر أمران: أحدهما: کون أحد الشکّین مسبّباً عن الآخر، والثانی: أن یکون جریان الأصل فی السبب رافعاً للشکّ عن المسبّب تعبّداً، کما أنّ استصحاب کرّیّة الماء یکون حکمه طهارة الثوب المغسول به بحسب الکبری الشرعیّة من أنّ الکرّ مطهّر، فیرفع الشکّ فی أنّ الثوب طاهر أم لا؟

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» ذکر مقدّمتین لإثبات المدّعی:

الاولی: أنّ الحکم الشرعی إذا کان معلّقاً علی شیء صار فعلیّاً بعد تحقّق ما علّق علیه، وهذا الحکم الفعلی المترتّب علی التعلیقی والترتّب علیه کلاهما شرعیّان، فإذا قال الشارع: «العنب یحرم إذا غلی» یترتّب علیه بعد الغلیان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲۳

حرمة فعلیّة للعنب، وهذه الحرمة الفعلیّة وترتّبها علی الحرمة التعلیقیّة کلاهما شرعیّان.

الثانیة: أنّ الشکّ والتردید قائم بطرفین، فإذا شککنا فی طهارة شیء مثلًا تارةً نعبّر عنه بالشکّ فی طهارته ونجاسته، واخری بالشکّ فی الطهارة وعدمها، وثالثةً بالشکّ فی النجاسة وعدمها، ولکنّه لا تکون فی النفس إلّاحالة تردیدیّة واحدة، والتعبیر عنها مختلف، فإذا قام الدلیل علی طهارة ذلک الشیء ارتفع التردید رأساً، لزوال أحد طرفیه ولو تعبّداً، فإذا کان مفاد أصل هو الطهارة بلسان الأصل السببی یکون رافعاً للشکّ المتقوّم بطرفی التردید، فیصیر حاکماً علی الأصل المسبّبی.

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ الشکّ فی بقاء الإباحة الفعلیّة للعصیر الزبیبی المغلیّ مسبّب عن بقاء الحرمة الشرعیّة التعلیقیّة بالنسبة إلی الزبیب قبل غلیانه، ولمّا کان التعلیق شرعیّاً تکون الحرمة الفعلیّة بعد الغلیان وترتّبها علی الحرمة التعلیقیّة قبله کلاهما بحکم الشرع، فترتّب الحرمة علی العصیر المغلیّ لیس بعقلی، بل شرعی، فحینئذٍ یقتضی استصحاب الحرمة التعلیقیّة قبل الغلیان الحرمة الفعلیّة عند فعلیّة الغلیان، فیرفع الشکّ فی الحرمة والإباحة الفعلیّتین، لأنّ الشکّ فی الحرمة والإباحة متقوّم بطرفی التردید، فإذا کان لسان جریان الأصل فی السبب هو التعبّد بحرمة المغلیّ یرفع التردید بین الحرمة والحلّیّة، وهذا معنی حکومة الأصل السببی علی المسبّبی.

فـالقول بـالفرق بين الأصل التعليقى السـببى والتنجيزى المسـبّبى وبين الأصل السـببى والمسـبّبى فى موارد اخر إن كان لـدعوى تعليقيّة الأصل وأنّ صيرورة التعليق فعليّاً عقلى فقد عرفت بطلانها فى المقدّمة الاولى، وإن كان من جهة أنّ

الحلّيّة والحرمة متضادّتان، فإثبات أحد الضدّين يدفع الضدّ الآخر بحكم العقل، وهذا اللازم وإن كان مترتّباً على المستصحب إلّاأنّه لا يصحّح الحكومة، فقد عرفت بطلانه أيضاً آنفاً، لما ذكرنا من أنّ جريان الأصل فى التعليقى يدفع الشكّ المتقوّم بطرفى الترديد، لأجل التعبّد بأحد طرفى الترديد متعيّناً، وهو الحرمة، لأنّا قلنا فى المقدّمة الثانية: إذا زال أحد طرفى الشكّ- ولو تعبّداً- ارتفع الشكّ، ألا ترى أنّ أصالة بقاء كرّيّة الماء أيضاً لا تدفع نجاسة الثوب المغسول به؟ بل ترفع الترديد، بالتعبّد بطهارته، ومع ذلك لا يجرى استصحاب النجاسة، لحكومة استصحاب الكرّيّة عليه.

والحاصل: أنّ الحكومة بكلا ركنيها- أعنى كون أحد الشكّين مسبّباً عن الآخر وكون جريان الأصل فى السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبّداً- موجودة فى المقام.

وإن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان جارٍ قبل حصوله، ويترتّب عليه الحرمة الشرعيّة الفعليّة بعد حصوله، وأمّا استصحاب الحلّيّة فلا يجرى إلّابعد حصول الغليان، إذ لا شكّ فيها قبله، فاستصحاب الحرمة المعلّقة الذى هو جارٍ فى الآن الأوّل الذى صار العنب زبيباً فيه يترتّب عليه الحرمة التنجيزيّة بعد الغليان تعبّداً، فالاستصحاب التعليقى عيّن قبل الغليان حكم الزبيب بعده، فهو رافع للشكّ، فلا مجال لاستصحاب الحلّيّة المنجّزة، لأنّ موضوعه الشكّ فى الحلّيّة، ولا شكّ.

فالإنصاف أنّه لا فرق بين الحكومة فى المقام وبين المقامات الاخر[۲۵۲].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

نقد نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ويمكن المناقشة فى موضع من كلامه، وهو قوله بأنّ ترتّب الحكم الفعلى الشرعى على الموضوع بعد حصول المعلّق عليه شرعى، فإنّه لا يبعد أن يكون عقليّاً، والحكم الفعلى وإن كان شرعيّاً، كالتعليقى، ضرورة أنّ الحاكم بالحرمة الفعليّة للعنب المغلىّ هو الشارع، كما أنّه هو الحاكم بحرمته التعليقيّة قبل الغليان، إلّاأنّ ذلك لا يوجب أن يكون الترتّب أيضاً شرعيّاً، ألا ترى أنّا إذا قلنا بوجوب مقدّمة الواجب يكون وجوبها ووجوب ذيها كلاهما شرعيّين، ولكنّ الملازمة بينهما عقليّة، والمقام أيضاً كذلك، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب يحرم إذا غلى» يكشف العقل بعد ملاحظته أنّ العنب بعد الغليان يحرم فعلًا بحكم الشرع.

الحقّ فى المسألة

ولكن هذه المناقشة لا تضرّ بمسألة الحكومة، لتحقّق ركنيها، إذ لا شكّ فى أنّ الشكّ فى حلّيّة الزبيب بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى بقاء الحرمة التعليقيّة قبله، ولا شكّ أيضاً فى أنّ الاستصحاب السببى يرفع بأثره[۲۵۳] الشكّ الذى هو موضوع الاستصحاب المسبّبى تعبّداً، لأنّ الترتّب وإن كان عقليّاً، إلّاأنّ الحكم الفعلى الذى يرتفع به الشكّ شرعى كما عرفت، فالتعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، وهو معنى الحكومة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب التعليقى كما هو جارٍ فى نفسه، لا يعارضه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲۶

الاستصحاب التنجیزی، فلا یکون جریانه وعدمه سواء، لحکومته علیه، کما قال الشیخ الأعظم رحمه الله وسیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».[۲۵۴]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۲۲۶

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة

وأمّا کلامه رحمه الله فی الکفایة[۲۵۵] دفعاً لإشکال المعارضة: ففیه: أنّ القائل بها لا یقول باستصحاب الحلّیّة المغیّاة قبل الغلیان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلّقة قبله، حتّی یقال: لا- منافاة بین الحکمین إذا کانا مقطوعین، فضلًا عن کونهما ثابتین بالاستصحاب، بل هو یقول بجریان استصحاب الحلّیّة المطلقة بعد الغلیان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلّقة قبله، ولا شکّ فی تنافیهما وتعارضهما بدواً، وإن کان أحدهما حاکماً علی الآخر بالنظر الدقّی.

وأمّا ما أفاده بعض[۲۵۶] الأعلام توضیحاً لکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فإنّه وإن کان مخالفاً لمراده رحمه الله کما عرفت، إلّاأنّه أیضاً وجه صحیح لحکومة الاستصحاب التعلیقی علی التنجیزی ویویّد ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من حکومة الأوّل علی الثانی.

هذا تمام الکلام فی الاستصحاب التعلیقی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲۷

فی استصحاب عدم النسخ

استصحاب عدم النسخ

اشارة

التنبیه السادس: عنون العلماء- کالشیخ فی الرسائل والمحقّق الخراسانی فی الکفایة- هذا البحث بأنّه هل یجری استصحاب الأحکام الثابتة فی الشرائع السابقة التی نشکّ فی بقائها إلی هذا الزمان أم لا؟

وأمّا الأحکام الثابتة فی شریعتنا فجعلوا استصحابها من المسلّمات[۲۵۷].

ویؤیّده ما نقل عن المحدّث الأستر آبادی رحمه الله من أنّ صحّة جریان استصحاب عدم النسخ من الضروریّات[۲۵۸].

ولکنّه حیث لم یکن بهذه المثابة من الوضوح- ویمکن أن یجعل أصالة عدم نسخ الأحکام الثابتة فی شریعتنا أیضاً مورداً للنقض والإبرام- عدلنا عن البحث علی طریقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» کی یعمّ استصحاب أحکام شریعتنا أیضاً، سیّما أنّ البحث فی استصحاب أحکام الشرائع السابقة قلیل الجدوی، بل لا فائدة فیه أصلًا، حیث إنّ الشیخ الأعظم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲۸

الأنصاری رحمه الله ذکر فی ذیل هذا البحث موارد لثمرته ثمّ ردّ جمیعها وادّعی أنّ أحکامها کلّها یستفاد من عموم أو خصوص فی الشریعة، فلا نشکّ فی حکمها حتّی نحتاج إلی الاستصحاب[۲۵۹].

شبهة تغایر الموضوع فی استصحاب عدم النسخ

وکیف کان، فنقول: اورد علی استصحاب عدم النسخ بأنّ الحکم الثابت فی حقّ جماعة لا- یمکن إثباته فی حقّ الآخرین، لتغایر

الموضوع، فإنّ الأحكام الثابته فى شريعة موسى عليه السلام مثلًا ثبتت فى حقّ من كان موجوداً فى ذلك الزمان فقط، والأحكام الثابتة فى شريعتنا ثبتت فى حقّ من أدرك النبى صلى الله عليه و آله فلو شككنا فى بقاء حكم منها فى هذا الزمان لا يمكن استصحابه، لتغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

كلام الشيخ الأنصارى فى الجواب عن الشبهة

وأجاب عنها الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الحكم ثابت للكلّى، كما أنّ الملكيّة له فى باب الزكاة والوقف العامّ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها[۲۶۰].

وفى هذا الجواب بظاهره إشكال واضح، وهو أنّ التكليف وما يستتبعه من الطاعة أو المعصية والثواب أو العقاب لا يمكن أن يتعلّق بالكلّى، لكونه أمراً اعتباريّاً غير قابل لتوجّه التكليف- الذى هو من الامور الحقيقيّة- إليه، بخلاف مثل الملكيّة فى باب الزكاة والوقف العامّ، فإنّها أمر اعتبارى قد يتعلّق بالكلّى، كالفقراء، بل قد يتعلّق بما لا يعقل، كالمسجد ونحوه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۹

كلام صاحب الكفاية فى الجواب عن الشبهة

فلأجل هذا الإشكال أرجع المحقّق الخراسانى رحمه الله هذا الجواب إلى ما ذكره، من أنّ الأحكام ثابتة لعامّة أفراد المكلّف ممّن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقيّة، لا لخصوص الأفراد الخارجيّة كما هو قضيّة القضايا الخارجيّة، فمراد الشيخ رحمه الله أيضاً أنّ الأحكام تعلّقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محقّقاً أو مقدّراً، ولا مدخل لأشخاص خاصّة فيها[۲۶۱].

فلا يرد الإشكال المتقدّم على استصحاب عدم النسخ.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة

لكن هاهنا إشكال آخر أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقة خاصّة[۲۶۲]، وهو أنّه من الممكن أن يكون المأخوذ فى موضوع الحكم الثابت فى الشرائع السابقة عنوان على نحو القضيّة الحقيقيّة لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين فى عصرنا، كما لو اخذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإنّ القضيّة وإن كانت حقيقيّة، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففى قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَم حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ»[۲۶۳] إلخ كانت القضيّة حقيقيّة، لكن إذا شكّ المسلمون فى بقاء حكمها لهم لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء فى ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۰

بالاستصحاب، وهذا واضح جدّاً.

ولا يخفى أنّ مجرّد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى فى المنع، للزوم إحراز وحدة القضيّتين، ولا دافع للاحتمال فى حكم من الأحكام المشكوك فى نسخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخة الرائجة بينهم ليست قابلةً للتمسّك بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغيّر ليس عندهم ولا عندنا حتّى يعلم أنّ الحكم ثابت للعنوان الكذائى، والقرآن المجيد لم يحك العناوين المأخوذة فى موضوع أحكامهم الكلّيّة كما يظهر بالتأمّل فيما جعلوه ثمرةً للنزاع تبعاً للمحكىّ عن تمهيد القواعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة[۲۶۴]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ

ثمّ إنّ بعض الأعلام أنكر جريان استصحاب عدم النسخ مطلقا، حتّى فى شريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فى ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة، حيث قال:

وفيه[۲۶۵]: أنّ النسخ فى الأحكام الشرعيّة إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل فى حقّه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإمّا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۱

وإمّا أن يجعله ممتدّاً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ فى النسخ شكّ فى سعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين فى زمان الحضور، وكذا الكلام فى أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ فى نسخها شكّ فى ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شكّ فى بقائه بعد العلم بثبوته، فإنّ احتمال البداء مستحيل فى حقّه تعالى، فلا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب.

وتوهّم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة ينافى اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصيّة الأفراد فى ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصّة دون حصّة، فإذا شككنا فى أنّ المحرّم هو الخمر مطلقا، أو خصوص الخمر المأخوذة من العنب، كان الشكّ فى حرمة الخمر المأخوذة من غير العنب شكّاً فى ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فإنّا نشكّ فى أنّ التكليف مجعول لجميع المكلّفين أو هو مختصّ بمدركى زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكّاً فى ثبوت التكليف، لا فى بقائه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ إلّاعلى نحو الاستصحاب التعليقى، بأن يقال: لو كان هذا المكلّف موجوداً فى ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً فى حقّه، والآن كما كان، لكنّك قد عرفت[۲۶۶] عدم حجّيّة الاستصحاب التعليقى.

فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا دافع له، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتّبع، وإلّا فإن دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه السلام:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۲

«حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[۲۶۷] فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.

فما ذكره المحدّث الأستر آبادى- من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريّات- إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تامّ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة على الاستمرار، فهو خارج عن محلّ الكلام[۲۶۸]، إنتهى كلامه.

نقد نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ويرد عليه أنّ النسخ وإن كان بمعنى الدفع وانتهاء أمد الحكم، إلّاأنّ من أدرك النبىّ صلى الله عليه و آله وعمل بحكم فى المدينة المنوّرة مثلًا ثمّ سافر إلى بلد بعيد عنها بحيث يشكل عليه زيارته صلى الله عليه و آله ثمّ شكّ فى نسخ ما كان يعمل به فى المدينة لا يكون له مرجع إلّااستصحاب عدم النسخ، وليس الشكّ حينئذٍ شكّاً فى ثبوت التكليف فى حقّه، بل فى بقائه كما هو واضح.

فقوله: «إنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له» ممّا لا أساس له.

هذا بالنسبة إلى من أدرك زمان الحضور.

وأمّا بالنسبة إلينا فلو كان لنا خطاب عامّ لنا من حيث الأفراد- مثل «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۲۶۹]- ولكنّا شككنا فى

استمراره ودوامه فلا مانع من جریان استصحاب عدم النسخ أیضاً، إذ الشکّ هاهنا أیضاً فی البقاء لا فی الحدوث، فإنّ الخطاب عامّ علی الفرض والقضیّة حقیقیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۳۳

لا خارجیّة.

فالحاصل: أنّ أصالة عدم النسخ جاریة بالنسبة إلی أحکام شریعتنا، وأمّا بالنسبة إلی أحکام الشرائع السابقة فلا، للإشکال المتقدّم ذکره الذی أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

بقی هنا إشکالان آخران فی استصحاب أحکام الشرائع السابقة:

کلام المحقّق النائینی حول المسألة

الأوّل: ما أورده المحقّق النائینی رحمه الله واعتمد علیه.

وحاصله: أنّ تبدّل الشریعة السابقة بالشریعة اللاحقة إن کان بمعنی نسخ جمیع أحکام الشریعة السابقة- بحیث لو کان حکم فی الشریعة اللاحقة موافقاً لما فی الشریعة السابقة، لکان الحکم المجعول فی الشریعة اللاحقة مماثلًا للحکم المجعول فی الشریعة السابقة لابقاءً له- فیکون مثل إباحة شرب الماء الذی هو ثابت فی جمیع الشرائع مجعولًا فی کلّ شریعة مستقلّاً، غایة الأمر أنّها أحکام متماثلة، فعدم جریان الاستصحاب عند الشکّ فی النسخ واضح، للقطع بارتفاع جمیع أحکام الشریعة السابقة، فلا یبقی مجال للاستصحاب، نعم، یحتمل أن یکون المجعول فی الشریعة اللاحقة مماثلًا للمجعول فی الشریعة السابقة، کما یحتمل أن یکون مخالفاً له، وکیف کان، لا یحتمل بقاء الحکم الأوّل.

وإن کان تبدّل الشریعة بمعنی نسخ بعض أحکامها، لا جمیعها، فبقاء الحکم الذی کان فی الشریعة السابقة وإن کان محتملًا، إلّاأنّه یحتاج إلی الإمضاء فی الشریعة اللاحقة، ولا یمکن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّاعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۳۴

القول بالأصل المثبت[۲۷۰].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی المقام.

نقد ما أفاده النائینی رحمه الله فی استصحاب أحکام الشریعة السابقة

ویرد علیه أنّ نسخ جمیع أحکام الشریعة السابقة وإن کان مانعاً عن جریان استصحاب عدم النسخ، إلّاأنّ الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعی إلی جعل إباحة شرب الماء مثلًا فی الشریعة اللاحقة مماثلةً للإباحة التی کانت فی الشریعة السابقة.

وأمّا ما ذکره من أنّ بقاء حکم الشریعة السابقة یحتاج إلی الإمضاء فی الشریعة اللاحقة، فهو صحیح، إلّاأنّ نفس أدلّة الاستصحاب کافیة فی إثبات الإمضاء، ولیس التمسّک بها من قبیل التمسّک بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فیما إذا وقع التعبّد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفی المقام نفس دلیل الاستصحاب دلیل علی الإمضاء، فکما لو ورد دلیل خاصّ علی وجوب البناء علی بقاء أحکام الشریعة السابقة إلّافیما علم النسخ فیه، یجب التعبّد به، فیحکم بالبقاء فی غیر ما علم نسخه، ویکون هذا الدلیل الخاصّ دلیلًا علی الإمضاء، فکذا فی المقام، فإنّ أدلّة الاستصحاب تدلّ علی وجوب البناء علی البقاء فی کلّ متیقّن شکّ فی بقائه، سواء کان من أحکام الشریعة السابقة، أو من أحکام هذه الشریعة المقدّسة، أو من الموضوعات الخارجیّة، فلا إشکال فی استصحاب أحکام الشریعة السابقة من هذه الجهة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۳۵

کلام صاحب الکفایهٔ فی استصحاب أحکام الشریعهٔ السابقهٔ

الثانی: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله ثمّ أجاب عنه.
أمّا الإشکال: فحاصله: أنّا نعلم إجمالًا بنسخ کثیر من الأحکام التی کانت ثابتهً فی الشریعهٔ السابقهٔ، ولا یجری الأصل فی أطراف العلم الإجمالی، سیّما إذا کان مخالفاً له، سواء کان وجه عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی لزوم التناقض فی أدلّهٔ الاصول أو استلزامه المخالفهٔ العملیّهٔ علی اختلاف فیه، کما عرفت فی مبحث الاشتغال[۲۷۱].
وأمّا الجواب: فهو أنّه مدفوع بأنّ محلّ الکلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالی بالظفر بموارد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد علیه فهو مشکوک بالشکّ البدوی.
کما أنّا نعلم إجمالًا بورود التخصیص علی عمومات کثیرهٔ، ولکنّه لا یمنع من التمسّک بالعموم فی موارد الشکّ فی التخصیص، لانحلال العلم الإجمالی بالظفر بالمخصّص بمقدار المعلوم بالإجمال[۲۷۲].
فلا إشکال فی استصحاب أحکام الشریعهٔ السابقهٔ من هذه الجههٔ أیضاً.
فالعمدهٔ فی منعه هو ما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».
فتحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ استصحاب عدم النسخ یجری بالنسبهٔ إلی أحکام شریعتنا، ولا یجری بالنسبهٔ إلی أحکام الشرائع السابقهٔ.
هذا تمام الکلام فی استصحاب عدم النسخ.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۳۷

فی الاصول المثبتهٔ

الاصول المثبتهٔ

اشارهٔ

التنبیه السابع: المشهور بین المحقّقین اعتبار مثبتات الأمارات دون الاصول، إلّا أنّهم اختلفوا فی وجه الفرق بینهما.

تحریر محلّ النزاع

وقبل نقل کلماتهم فی ذلک لابدّ من تحریر محلّ البحث، فنقول:
إذا کان المستصحب[۲۷۳] حکماً شرعیّاً- کوجوب صلاهٔ الجمعهٔ- یجری ویکون نتیجته جعل حکم ظاهری مماثل للحکم الواقعی المشکوک فیه، ویترتّب علیه لوازمه العقلیّهٔ والعادیّهٔ[۲۷۴]، کالآثار الشرعیّهٔ، لأنّ موضوع حکم العقل هو الحکم الشرعی، سواء کان واقعیّاً أو ظاهریّاً، فإذا ثبت وجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحکم العقل بلزوم الطاعهٔ، سواء کان ثبوته بالقطع أو الأمارهٔ المعتبرهٔ أو الاستصحاب.
وأمّا إذا کان من الموضوعات فلا یجری الاستصحاب إلّابلحاظ ترتّب الأثر الشرعی علیه، وإلّا فلا ترتبط الموضوعات- مع قطع النظر عن آثارها
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۳۸

الشرعيّة- بالشارع بما هو شارع حتّى يحكم بحرمة نقض اليقين المتعلّق بها بالشكّ، فاستصحاب حياة زيد مثلًا إنّما يكون بلحاظ حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرّف في أمواله ونحو ذلك، ولا إشكال في ترتّب الآثار الشرعيّة على الموضوع المستصحب إن لم يكن بينهما واسطة عقليّة أو عاديّة.

وأمّا إذا كان له في عرض الأثر الشرعي لازم عقلي أو عادي له أثر شرعي، فهل يترتّب عليه هذا الأثر أيضاً أم لا؟

قال المشهور بعدم ترتّبه، فلو نذرنا أن نتصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد ثمانين عاماً، لا يجري استصحاب حياته لإثبات بلوغه ثمانين عاماً، فلا يجب علينا التصدّق.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يكن اللازم العقلي والعادي ذا حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فهو بنفسه يكون مجرى الاستصحاب بلحاظ الأثر الشرعي المترتّب عليه، ولا يكون حينئذ مثبتاً كما هو واضح.

فاتّضح بما ذكرنا أيضاً أنّ مرادهم من مثبتات الاصول والأمارات هو اللوازم العقليّة والعاديّة التي تكون ذات أثر شرعي، وقالوا بعدم حجّيّتها في الاصول وبحجّيّتها في الأمارات، ففي المثال السابق لو قامت البيّنة على حياة زيد فكما أنّها تثبت حرمة تزويج زوجته يثبت أيضاً بلوغه ثمانين عاماً، فيجب التصدّق بعشرة دراهم.

هذا ما ذهب إليه المشهور.

وجه حجّيّة مثبتات الأمارات دون الاصول

لكنّهم اختلفوا فيما هو الفرق بينهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۹

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ وجهه إطلاق أدلّة الأمارات، فإنّ الأمارات حاكية عن مدلولها المطابقي والالتزامي كليهما، ومقتضى إطلاق أدلّتها اعتبارها ولزوم تصديقها في كلا المدلولين، فهي حجّة بالنسبة إلى لوازم مؤدّاها وملزوماته وملازماته، كما أنّها حجّة بالنسبة إلى نفس المؤدّى.

وأمّا الاصول فلا إطلاق في أدلّتها، لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا واسطة شيء[۲۷۵].

نقد كلام صاحب الكفاية في المسألة

وفيه: أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف الأدلّة اللفظيّة، فظاهر قوله رحمه الله: «إنّ وجه الفرق إطلاق أدلّة الأمارات دون الاصول» أنّ أدلّة الأمارات مع كونها لفظيّة مطلقة تعمّ مدلولها المطابقي والالتزامي كليهما، لتماميّة مقدّمات الحكمة فيها، بخلاف أدلّة الاصول، لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب فيها مع أنّ عدمه من مقدّمات الحكمة، فقوله: «صدّق العادل» مثلًا مطلق دون قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وهذه الدعوى فاسدة عندنا، لأنّ الشارع إذا ألزمنا بقبول قول العادل يمكن أن يلزمنا به في خصوص مدلوله المطابقي فقط، وهو حياة زيد في المثال، دون لازمه، وهو بلوغه ثمانين عاماً حتّى يترتّب عليه أثره الشرعي، أعني وجوب التصدّق بعشرة دراهم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۰

لا يقال: كيف يمكن التفكيك بين الشيء وبين لازمه أو ملزومه أو ملازمه؟

فإنّه يقال: نعم، لا- يمكن التفكيك تكويناً، لأنّا إذا علمنا أو ظننّا بحياة زيد مثلًا علمنا أو ظننّا بلوازمه وملزوماته وملازماته لا محالة، ولكنّه يمكن تشريعاً، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع خبر الثقة مثلًا حجّة لنا فی مدلوله المطابقی دون الالتزامی.

فكما أنّ أدلّة الاصول لا إطلاق لها لتحقّق القدر المتيقّن فی مقام التخاطب، كذلك أدلّة الأمارات لو كانت لفظيّة.

نعم، إن كان دليلها بناء العقلاء- كما هو التحقيق- كانت معتبرة فی مدلولها الالتزامی، كالمطابقی، لأنّ العمل بخبر الثقة مثلًا عند العقلاء لا- يكون إلّالأجل الوثوق والاطمينان، وإذا حصل الوثوق بشیء حصل أيضاً بلوازمه وملزوماته وملازماته، لما تقدّم من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً، فالعقلاء يعملون بخبر الثقة فی كلا مدلوليه، والشارع أمضی بنائهم على ذلك ولم يجعل له حجّيّة جديدة كما هو الفرض والحقّ.

والحاصل: أنّ دليل حجّيّة الأمارات لو كان لفظيّاً لم يكن مثبتاتها حجّة، لعدم الفرق حينئذٍ بينها وبين الاصول من هذه الجهة، لأنّ قوله: «صدّق العادل» مثلًا جعل خبر العادل حجّة، وما أخبر به العادل فی المثال هو حياة زيد، فلا وجه للتعدّی منه إلی لوازمه أو ملزوماته أو ملازماته، لأنّه لم يخبر بها، كما أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» صدر فی مورد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وهی فی المثال حياة زيد، فلا وجه للتعدّی إلی لوازمها وملزوماتها وملازماتها، لعدم تعلّق اليقين والشكّ بها.

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۱

نقد كلام المحقّق النائينی رحمه الله فی المسألة

وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحقّق النائينی رحمه الله فی المقام، من أنّ المجعول فی باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقيّة والكاشفيّة، ولازمه حجّيّة المثبتات، وفی باب الاصول هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّی الأصل، وهو لا يقتضی حجّيّتها[۲۷۶].

وجه الضعف: أنّ طريقيّة الأمارات وكاشفيّتها لو كانت مجعولة[۲۷۷] تعبّداً- كما هو ظاهر كلامه- فغاية ما يدلّ عليه الجعل هو طريقيّتها وكاشفيّتها بالنسبة إلی نفس مؤدّاها، ألا ترى أنّه إذا قال مثلًا: «جعلت خبر الثقة طريقاً إلی الواقع وكاشفاً عنه» فهو يقتضی أنّ خبر الثقة كاشف عمّا أخبر به، ولا يقتضی طريقيّته وكاشفيّته بالنسبة إلی مثبتات ما أخبر به، لأنّه لم يخبر بها؟

نظريّة الشيخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله: إنّ الوجه فی عدم اعتبار مثبتات الاصول أنّ اللوازم العقليّة والعاديّة ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا يعقل إلّافی الآثار القابلة للجعل الشرعی، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتّب آثار الحياة فی زمان الشكّ هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرّف فی ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع، فإذا لم يعقل

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۲

جعل اللوازم العقليّة والعاديّة لم يعقل أيضاً جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها[۲۷۸].

بيان ما هو الحقّ فی المسألة

أقول: والتحقيق يقتضی البحث فی مقامين:

أ- فی ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة والعاديّة، كما إذا نذرنا تصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد عشرين سنة أو عند نبات لحيته، فإذا استصحبنا حياة زيد فهل يثبت لازمه العقلی، وهو بلوغه عشرين سنة، أو العادی، وهو نبات لحيته، ليترتّب عليه أثره

الشرعى، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

ب- فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، كما إذا نذرنا التصدّق لو كان التصرّف فى مال زيد حراماً حرمةً حادثةً فى الزمان الحاضر[۲۷۹]، فإذا استصحبنا حياة زيد فلا إشكال فى ترتّب لازمه الشرعى، وهو حرمة التصرّف فى ماله، فهل يثبت أيضاً أثر هذا اللازم، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

وإنّما قيّدنا الحرمة بحدوثها فى الزمان الحاضر، لأنّ محلّ النزاع- كما قلنا[۲۸۰]- فى اللوازم التى لا تكون لها حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فكانت اللوازم نفسها مجرى الاستصحاب، وحيث إنّ التصرّف فى مال زيد وتقسيمه بين الورثة كان حراماً فى السابق فلابدّ من فرض حرمة جديدة غير ما كان فى السابق حتّى

تكون من مصاديق محلّ النزاع.

وما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام متين، إلّاأنّه مع بسط الكلام خلط بين المقامين، والحقّ تفكيكهما والبحث فى كلّ منهما مستقلًّا.

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة والعاديّة

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم حجّيّة مثبتات الاصول، والسرّ فيه ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»:

قال ما حاصله: وأمّا الاصول- وعمدتها الاستصحاب- فالسرّ فى عدم حجّيّة مثبتاتها يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشىء يكون له لازم وملازم وملزوم ويكون لكلّ منها أثر شرعى يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه ويقين آخر على ملازمه ويقين آخر على ملزومه، لأنّ اليقين صفة قائمة بطرفين: أحدهما: نفس الإنسان، والآخر: هو الشىء المتيقّن، فيتكثّر بتكثّر أحدهما أو كليهما، وحيث إنّه إذا كان شىء متيقّناً كان لازمه وملزومه وملازمه أيضاً كذلك لا محالة- لما قلنا من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً- فاليقين بالشىء يوجب اليقين بلازمه وملزومه وملازمه، ويترتّب آثار جميعها، لأنّ اليقين بكلّ متعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره الشرعى، وإن كان بعض اليقينات معلولًا لبعض آخر.

ثانيهما: أنّ الكبرى الكلّيّة فى الاستصحاب، وهى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۲۸۱] إمّا أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوك فيه مقام

المتيقّن فى ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك فيه- كما هو الظاهر من الشيخ- وإمّا أن يكون المراد منها إبقاء اليقين فى اعتبار الشرع وإطالة عمره وعدم نقضه بالشكّ، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو التعبّد ببقاء اليقين الطريقى فى مقام العمل، كما هو المختار.

وكيف كان، فلا يترتّب على الاستصحاب آثار اللوازم العقليّة والعاديّة، لأنّها ليست آثاراً للمتيقّن، بل تكون آثار لوازمه، فعدم ترتّبها ليس نقض المتيقّن[۲۸۲] بالمشكوك فيه، ولا نقض اليقين[۲۸۳] بالشكّ حتّى يحرم بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإذا نذرنا التصدّق عند بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ثمّ استصحبنا حياته فالأثر الشرعى لا يكون للمتيقّن، أعنى الحياة، بل للازمه، أعنى بلوغه عشرين سنة، فالذى تعلّق به اليقين لا يكون ذا أثر شرعى، وما يكون ذا أثر لم يتعلّق به اليقين، فكيف يشمله دليل الاستصحاب مع أنّ عنوانه نقض المتيقّن بالمشكوك فيه على رأى الشيخ، ونقض اليقين بالشكّ على ما اخترناه؟

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة الاصول فغير صحيح، لأنّا لا نحتاج إليه بعد خروج المثبتات منها تخصّصاً، لعدم شمول عنوان الدليل- أعنى «نقض اليقين بالشكّ»- لها، لأنّ بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ليس له حالة

سابقة وجودیّة متیقّنة، بل عدمه کان متیقناً، فلا یعمّه دلیل الاستصحاب حتّی یترتّب علیه أثره، أعنی وجوب التصدّق،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۴۵

نعم، حیاة زید کانت متیقّنةً، إلّاأنّ الأثر لیس أثراً لها، بل هو أثر لازمها کما قلنا آنفاً، فقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» مطلق عندنا، وعدم شموله للمثبتات إنّما هو لعدم شمول عنوانه لها، لا لوجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب بعد شمول العنوان.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من أنّ الوجه فی عدم اعتبار مثبتات الاصول عدم قابلیّة اللوازم العقلیّة والعادیّة للجعل الشرعی، فإنّه وإن کان صحیحاً فی نفسه، إلّاأنّه لا یرتبط بالمقام، لأنّ المثبتات لا تکون حجّة ولو فرضنا إمکان جعل اللوازم شرعاً، وذلک لأنّ عنوان دلیل الأصل لا یعمّها کما عرفت[۲۸۴].

البحث حول الآثار الشرعیّة المترتّبة علی اللوازم الشرعیّة

وأمّا المقام الثانی: فلابدّ قبل شروع البحث فیه من ذکر مثال تقریباً للأذهان:

مثّل له سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» باستصحاب عدالة زید، فإنّها ذات أثر شرعی، وهو جواز قبول شهادته، وهذا الأثر الشرعی له أیضاً أثر شرعی، وهو أنّه إذا شهد برؤیة هلال شوّال عند الحاکم وضمّ إلیه شاهد آخر فبحکم الحاکم یثبت عیدیّة الغدو یحرم الصوم ویجب أو یستحبّ صلاة العید[۲۸۵].

ویمکن المناقشة فی هذا المثال بأنّ محلّ النزاع- کما قلنا- فیما إذا لم یکن للّازم حالة سابقة متیقّنة، وإلّا جری الاستصحاب فیه نفسه، والمثال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۴۶

من هذا القبیل، لأنّ عدالة زید إذا کانت متیقّنة سابقاً فجواز قبول شهادته أیضاً کان متیقّناً، فیجری الاستصحاب فیه ویترتّب علیه أثره الشرعی بلا واسطة شیء أصلًا.

والمثال الصحیح للمقام: هو استصحاب مطهّریّة ماء کان مطهّراً سابقاً، والآن نشکّ فی بقاء مطهّریّته، فإنّ أثرها أنّ الید المتنجّسة المغسولة به تصیر طاهرة، وهذا أثر شرعی یترتّب علیه أثر شرعی آخر، وهو طهارة الثوب الملاقی لهذه الید، أی عدم تنجّسه بها، فطهارة الید التی هی أثر لمطهّریّة الماء لیست ذات حالة سابقة متیقّنة، بل نجاستها کانت متیقّنة، فلا یرد علی هذا المثال ما أوردناه علی مثال سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه العالی».

وکیف کان، فالإیراد علی المثال لیس بمهمّ بعد وضوح محلّ النزاع، فلنشرع فی بیان ما هو الحقّ فی المسألة، فنقول:

لا فرق فی عدم شمول أدلّة الاصول للآثار مع الواسطة بین أن تکون الواسطة لازماً عقلیّاً أو عادیّاً وبین أن تکون لازماً شرعیّاً، لأنّ قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» کما لا یشمل فی مثال استصحاب الحیاة بلوغ زید عشرین سنة، لعدم تعلّق الیقین به، فلا یترتّب علیه وجوب التصدّق، فکذلک لا یشمل فی مثال استصحاب المطهّریّة طهارة الید المغسولة بالماء الذی شکّ فی بقاء مطهّریّته، لعدم تعلّق الیقین بها أیضاً، فلا یترتّب علیه طهارة ملاقی الید، وطهارة ملاقی الید لیست أثراً للمستصحب- أعنی مطهّریّة الماء- بل هی أثر للازمه الشرعی، فإذا استصحبنا مطهّریّة الماء یترتّب علیه طهارة الید المغسولة به بمقتضی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لا طهارة ملاقی الید، لعدم کونها أثراً لنفس المستصحب کما هو واضح، فلا یثبتها دلیل الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۴۷

والحاصل: أنّ ما قلنا فی باب اللوازم العقلیّة والعادیّة یجری هاهنا أیضاً طابق النعل بالنعل.

امتناع إثبات الموضوع بالحکم

ويرد فى المقام إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل أثر الواسطة إذا كانت شرعيّة، لأنّ الواسطة يكون تحقّقها بنفس التعبّد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبّد بالواسطة متكفّلًا للتعبّد بأثرها، لأنّ الواسطة متقدّمة على أثرها، لكونها موضوعاً له، فلابدّ من جعل الواسطة والتعبّد بها أوّلًا وجعل أثرها والتعبّد به فى الرتبة المتأخّرة عن الجعل الأوّل، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفّلًا لهما، للزوم تقدّم الشىء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم.

وهذا الإشكال لا يرد على ما إذا كانت الواسطة عقليّة أو عاديّة كما هو واضح. ولا يمكن الجواب عنه بما تقدّم فى مسألة حجّيّة الخبر الواحد.

توضيحه: أنّ هذا الإشكال نظير ما سبق فى شمول أدلّة حجّيّة خبر الثقة الأخبار مع الواسطة، وتقريبه- كما تقدّم هناك[۲۸۶]- أنّ الخبر إذا كان بلا واسطة، كإخبار زرارة مثلًا عن الباقر عليه السلام فلا إشكال فى شمول قوله: «صدّق العادل» له، وأمّا إذا كان مع الواسطة، كإخبار محمّد بن مسلم عن زرارة عن الباقر عليه السلام فلا يمكن أن يشمله دليل حجّيّة خبر العادل، لاستلزامه تقدّم الشىء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، لأنّ دليل الحجّيّة لابدّ من أن يجعل خبر محمّد بن مسلم حجّة أوّلًا ليثبت خبر زرارة تعبّداً ويكون موضوعاً تعبّديّاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۴۸

لنفس دليل الحجّيّة، فيجعله حجّةً فى الرتبة المتأخّرة، وهذا تقدّم الشىء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.

وقد اجيب عن الإشكال هناك بوجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ قوله: «صدّق العادل» قضيّة حقيقيّة أو طبيعيّة تنطبق على كلّ مصداق وجد منها، ولو كان مصداقاً تعبّديّاً، فإذا أخبرنا محمّد بن مسلم بخبر زرارة عن الباقر عليه السلام فلابدّ من وجوب تصديق محمّد بن مسلم ابتداءً، لأنّه مصداق حقيقى لقوله: «صدّق العادل» ثمّ يتولّد منه قول عادل آخر، وهو خبر زرارة، فيصير مصداقاً تعبّديّاً له، فيشمل الإخبار مع الواسطة كما يشمل الإخبار بلا واسطة.

الثانى: أنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة وإن لم تشمل الأخبار مع الواسطة حقيقةً، إلّا أنّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيّة، فخبر محمّد بن مسلم حجّة لنا، لأنّه خبر بلا واسطة فرضاً، فيشمله قوله: «صدّق العادل» وبه يثبت خبر زرارة تعبّداً، ويثبت حجّيّته بإلغاء الخصوصيّة.

الثالث: أنّا نعلم بأنّ المناط فى وجوب تصديق العادل هو كونه عادلًا موثوقاً به، وحيث إنّ هذا المناط موجود فى الأخبار مع الواسطة أيضاً فلابدّ من حجّيّتها وإن كان الدليل قاصراً عن شمولها.

ولا يمكن الجواب عن الإشكال بهذه الوجوه فى ما نحن فيه.

أمّا الأوّل: فلأنّ جريان قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فى مثال استصحاب مطهّريّة الماء لا يستلزم أن يكون طهارة اليد متيقّنة سابقاً مشكوكة فعلًا، فلا يتولّد من استصحاب مطهّريّة الماء مصداق آخر للاستصحاب ولو تعبّداً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۴۹

وأمّا الثانى والثالث: فلأنّ الأساس فى إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط هو الاشتراك، والاشتراك موجود فى الأخبار مع الواسطة، فإنّ خبر محمّد بن مسلم وخبر زرارة كلّ منهما قول عادل موثوق به، بخلاف المقام، لعدم وجه اشتراك بين مطهّريّة الماء وطهارة اليد، فإنّ الأوّل ذو حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، بخلاف الثانى، لأنّ اليد لم تكن طاهرةً فى السابق، بل كانت نجسةً.

وجه ترتّب الآثار الشرعيّة بلا واسطة ومع الواسطة الشرعيّة على المستصحب:

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتّبة على الوسائط الشرعيّة وغيرها، بل الإشكال على الأوّل أكثر، لاشتراكهما فى إشكال، واختصاص الأوّل بإشكال آخر كما ذكرت.

قلت: نعم، لا فرق بينهما من حيث الاستفادة من دليل الأصل، لكن هاهنا أمر آخر موجب للزوم الأخذ بآثار اللوازم الشرعيّة وإن كانت مع ألف واسطة شرعيّة دون غيرها.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهى أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى الكفاية بأنّ قضيّة قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو جعل حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الأحكام وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب فى استصحاب الموضوعات[۲۸۷].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى الموضوع المستصحب

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب فى استصحاب الموضوعات لا يقتضى جعل حكم مماثل، بل قضيّته التعبّد ببقاء الموضوع فقط، والحكم يستفاد من دليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۰

شرعى آخر، فإذا استصحبنا خمريّة مايع لا يقتضى دليل الاستصحاب إلّا التعبّد ببقاء خمريّته، وأمّا حرمته فهى تستفاد من قوله: «الخمر حرام» لكونه مصداقاً تعبّديّاً للخمر.

والشاهد على ذلك أنّ الاستصحاب قد يجرى فى موضوع مع كونه فاقداً للحكم فى ذلك الآن، مثل استصحاب عدالة زيد قبل دخول وقت الصلاة، فإنّ أثره جواز الاقتداء به بعد دخول الوقت، فأين الحكم المماثل فى زمن الاستصحاب، حتّى يقال: قضيّة أخبار الباب جعل حكم مماثل لحكم المستصحب فى استصحاب الموضوعات؟

وبالجملة: لا فرق بين دليل حجّيّة الاستصحاب ودليل حجّيّة البيّنة فى ذلك، فكما أنّ البيّنة إذا قامت بخمريّة مايع ثبتت الخمريّة بها فقط ولا- يقتضى دليل حجّيّتها حكم ذلك المايع، بل يستفاد حكمه من قوله: «الخمر حرام» فكذلك إذا استصحبنا خمريّته، فإنّ الوجدان لا يرى فرقاً بين البيّنة وبين الاستصحاب إلّافى كون الأوّل أمارةً والثانى أصلًا.

على أنّ القاعدة أيضاً تقتضى ذلك، لأنّ أخبار الاستصحاب- كما قلنا كراراً- لا تدلّ بالمطابقة إلّاعلى حرمة نقض اليقين بالشكّ، والمتيقّن والمشكوك فى المقام هو الموضوع لا الحكم.

نعم، جريان الاستصحاب فى الموضوع إنّما هو بلحاظ أثره الشرعى كما قلنا سابقاً، إذ الشارع بما هو شارع لا يتعبّدنا ببقاء موضوع ليس له أثر شرعى.

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى الموضوعات لا يقتضى إلّاالتعبّد ببقائها، وأمّا آثارها الشرعيّة- وإن كانت آثاراً بلا واسطة- فالدليل الدالّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۱

عليها غير أخبار الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ أساس الإشكال فى المقام إنّما هو عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، لعدم شمول عنوانها إيّاها أوّلًا، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه ثانياً، ونحن أيضاً نسلّم ذلك، إلّاأنّا نقول: إذا جرى الاستصحاب فى الموضوع بمقتضى أخبار الباب يترتّب عليه أثره الشرعى بمقتضى دليل آخر، ولو كان الأثر أيضاً ذا أثر شرعى يترتّب عليه بمقتضى دليل ثالث، وهكذا، مثلًا إذا استصحبنا خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، ولو كان لحرمة الخمر أيضاً أثر شرعى- كارتداد منكرها فرضاً، لكونها من ضروريّات الدين مثلًا- يترتّب عليها هذا الأثر، لكن دليل الاستصحاب لا يتكفّل إلّاالتعبّد ببقاء خمريّة المايع، لكنّ المايع يصير بعد جريان استصحاب خمريّته موضوعاً تعبّديّاً لدليل حرمة الخمر، وإذا ثبت حرمته يتحقّق موضوع دليل ارتداد منكرها، فترتّب كلّ من الآثار إنّما هو بدليل خاصّ به، لا بدليل الأصل، حتّى يلزم الإشكال.

بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها:

آثار اللوازم العقليّة والعاديّة

الأوّل: أنّ ما ذکرنا یختصّ بآثار اللوازم الشرعیّة فقط، وأمّا اللوازم العقلیّة والعادیّة إذا کانت لها آثار شرعیّة فلا یمکن ترتیب آثارها لأجل جریان الأصل فی ملزومها، لأنّ الأثر لا یترتّب إلّابعد ثبوت موضوعه إمّا بالوجدان، أو بالبیّنة، أو بالتعبّد، واللوازم العقلیّة والعادیّة فاقدة لجمعیها، فإنّا إذا استصحبنا حیاة زید لم نعلم ببلوغه ثمانین عاماً مثلًا ولم تقم بیّنة علی ذلک، وهذان واضحان، وأمّا التعبّد فلأنّ دلیله- أعنی «لا تنقض الیقین بالشکّ»-

لا یجری إلّافی الحیاة، وأمّا بلوغه ثمانین عاماً فلم یکن متیقّناً، فلا یجری الاستصحاب فیه، بل عدمه کان متیقّناً ومجری الاستصحاب.

فالفرق بین اللوازم الشرعیّة وبین اللوازم العقلیّة والعادیّة أنّ الاولی تترتّب علی المستصحب بدلیل شرعی غیر دلیل الاستصحاب، والثانیة فاقدة لهذا الدلیل، فتترتّب آثار الاولی دون الثانیة.

آثار ملازمات المستصحب وملزوماته

الثانی: أنّ المستصحب إذا کان موضوعاً ذا أثر شرعی، یترتّب علیه، ولو کان لأثره أیضاً أثر شرعی، یترتّب هذا الأثر أیضاً علی موضوعه- أعنی علی الأثر الأوّل- وهذا ما أثبتناه آنفاً.

فهل یترتّب علی الموضوع المستصحب أثر ملازمه وملزومه أیضاً إذا کان له ملازم أو ملزوم ذو أثر شرعی أم لا؟

ولا یخفی علیک أنّ البحث إنّما یکون فیما إذا کان الملازم من الموضوعات.

وأمّا إذا کان حکماً شرعیّاً فلا إشکال فی ترتّبه وترتّب أثره بمقتضی الملازمة، کما أنّ البحث فیما إذا کانت الملازمة عقلیّة، لأنّها لو کانت شرعیّة فلا ریب فی ثبوت الملازم باستصحاب الملازم، فیترتّب علیه أثره.

إذا عرفت ذلک فنقول: لا یثبت بالاستصحاب آثار ملازم المستصحب ولا آثار ملزومه، لأنّ الاستصحاب لا یجری فیهما، مع أنّ الآثار لهما لا للمستصحب.

نعم، لو کان لهما حالة سابقة متیقّنة یجری الاستصحاب فیهما ویترتّب علیهما آثارهما، لکنّه خارج عن محلّ البحث.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ ما یترتّب علی استصحاب الموضوع إنّما هو

آثاره الشرعیّة، سواء کانت بلا واسطة أو مع واسطة أو وسائط شرعیّة، وأمّا الآثار المترتّبة علی ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه العقلیّة أو العادیّة فلا تترتّب علیه.

الآثار المترتّبة علی المستصحب مع الوسائط الخفیّة

الثالث: أنّه إذا کانت الواسطة بین المستصحب والأثر الشرعی خفیّة یجری الاستصحاب ویترتّب علیه الأثر، والمراد من خفاء الواسطة أنّ العرف- ولو بالنظر الدقیق[۲۸۸]- لا یری وساطة الواسطة فی ترتّب الحکم علی الموضوع المستصحب ویکون لدی العرف ثبوت الحکم من غیر واسطة، وإنّما یری العقل بضرب من البرهان کون الأثر مترتّباً علی الواسطة، وإن کان مترتّباً علی ذی الواسطة عرفاً.

ومثّل لذلک سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» مثالًا لا یخلو من المناقشة، إلّا أنّه یقرّب المطلب إلی الأذهان.

قال «مدّ ظلّه»: مثاله أنّ الشارع إذا قال: «حرّم علیکم الخمر» یکون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لکنّ العقل یحکم بأنّ ترتّب الحرمة علی الخمر لا یمکن إلّالأجل مفسدة قائمة به تکون تلک المفسدة علّة واقعیّة للحرمة، ثمّ لو فرض أنّ العقل اطّلع علی جمیع الخصوصیّات الواقعیّة للخمر وحکم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۴

بالدوران والترديد أنّ العلّة الواقعيّة للحرمة هى كونها مسكرةً مثلًا، فيحكم بأنّ إسكار الخمر علّة لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأنّ موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيّة، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولمّا كان هو متّحداً فى الخارج مع الخمر يحكم بحرمتها بحسب الظاهر، ولكنّ الموضوع الواقعى ليس إلّاحيثيّة المسكريّة، لأنّ الجهات التعليليّة هى الموضوعات الواقعيّة لدى العقل، فإذا علم أنّ مايعاً كان خمراً سابقاً وشكّ فى بقاء خمريّته فلا إشكال فى جريان استصحاب الخمريّة وثبوت الحرمة له.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمريّة لا يثبت المسكريّة التى هى موضوع الحكم لدى العقل إلّابالأصل المثبت، لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلًا وبالذات وعلى الخمر ثانياً وبالواسطة، وذلك لأنّ الواسطة عقليّة خفيّة لا يراها العرف واسطة، وليس المراد بخفاء الواسطة أنّ العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطة مع رؤيتها، لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيّة ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفى حقيقةً ومن غير تسامح.

والسرّ فى كون الموضوع للأحكام الشرعيّة هو الموضوع العرفى لا العقلى أنّ الشارع لا يكون فى إلقاء الأحكام على الامّة إلّاكسائر الناس ويكون فى محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أنّ المقنّن العرفى إذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها إلّاما يفهمه العرف، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاة إلى العرف[۲۸۹].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۵

وهو متين، إلّاأنّ مثاله لا يخلو من المناقشة كما أشرنا إليه؛ لأنّ الواسطة التى هى الإسكار لها حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، مع أنّ محلّ النزاع- كما عرفت- إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطة كذلك، وإلّا جرى الاستصحاب فيها ويترتّب عليها أثرها من دون شبهة المثبتيّة ولو كانت واسطة جليّة يراها العرف.

فاتّضح ممّا ذكرنا إلى هنا أمران: أ- أنّ المراد بالواسطة الخفيّة ما يدركه العقل ولا يدركه العرف حتّى بالنظر الدقّى، ب- أنّ السرّ فى جريان الاستصحاب وترتّب الأثر عليه إذا كانت الواسطة خفيّة أنّ الشارع فى محاوراته وخطاباته يكون كسائر الناس فى محاوراتهم وخطاباتهم، فإنّ الخطابات الشرعيّة ملقاة على العرف، فلابدّ من أخذ معانيها منه، فإذا حكم بعدم الواسطة بين الحرمة والخمر كان متّبعاً ولا يلتفت إلى حكم العقل بتحقّق الواسطة.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثالًا لخفاء الواسطة

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر لخفاء الواسطة مثالين، مع أنّ الواسطة فى كليهما من قبيل الوسائط الجليّة التى يدركها العرف ويكون الأصل فيها مثبتاً كما ستعرف.

الأوّل: استصحاب رطوبة النجس لإثبات نجاسة ملاقيه.

فإنّه «أعلى اللّه مقامه» قال: إنّ تنجّس الملاقى لا يكون إلّالأجل سراية النجاسة إليه وتأثّره عن النجاسة الرطبة، إلّاأنّ السراية واسطة خفيّة لا يدركها العرف، فإنّه يحكم بأنّ نجاسة الملاقى أثر ملاقاته للنجس الرطب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۶

من غير واسطة[۲۹۰].

وفيه: أنّه إن أراد أنّ العرف لا يدرك السراية بالنظر المسامحى فغير مفيد، وإن أراد أنّه لا يراها حتّى بالنظر الدقّى فغير صحيح.

الثانى: استصحاب عدم هلال شوّال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد أوّل شوّال وعيداً ليترتّب عليه أحكام يوم العيد الذى هو أوّل شوّال، من حرمة الصوم فيه ووجوب صلاة العيد أو استحبابها ونحو ذلك.

فإنّه رحمه الله قال: هذه الأحكام وإن كانت آثاراً لأوّل شوّال، إلّاأنّ العرف يراها آثاراً لعدم دخول شوّال فى الأمس الذى شكّ فى كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال، فاستصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شوّال وإن كان لازمه العقلى كون الغد عيداً، إلّاأنّ هذا اللازم واسطة خفيّة لا يراها العرف، فيترتّب آثارها على الملزوم عندهم بلا واسطة[۲۹۱].

أقول: هذا مثال يكثر الابتلاء به، فإنّ اليوم الذى شكّ فى أنّه هل هو آخر ذى القعدة أو أوّل ذى الحجّة من هذا القبيل، فالشيخ رحمه الله يجرى استصحاب عدم دخول ذى الحجّة لإثبات تاسعه وعاشره ليترتّب عليهما آثارهما من وجوب الوقوف بعرفات والمشعر ونحو ذلک.

لكن فيه ما فى المثال الأوّل، لأنّ أوّليّة شوّال مثلًا التى هى الواسطة بين الحكم والمستصحب ليست ممّا لا يدركه العرف ولا يراه واسطة.

نعم، لو كانت الأوّليّة مركّبةً من كون اليوم الحاضر جزءاً للشوّال وعدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۷

كون الأمس جزءاً له لأمكن إثباتها بالوجدان والأصل، فإنّ الجزء الأوّل مقطوع به، لأنّ المشكوك فيه هو كون اليوم الحاضر أوّل شوّال أو ثانيه، وأمّا جزئيّته له فهو معلوم لنا، والجزء الثانى- أعنى عدم كون الأمس جزءاً لشوّال- مدلول الاستصحاب، فلو كانت الأوّليّة مركّبة منهما يمكن إثباتها كى يترتّب عليها أثرها.

لكنّه مجرّد فرض، إذ الأوّليّة أمر بسيط يعبّر عنه بالمبدئيّة، وكونها مركّبة ممّا ذكر واضح الفساد.

فحينئذٍ بقى الإشكال فى الأحكام المترتّبة على اليوم الأوّل أو العيد أو اليوم التاسع والعاشر فى أعمال الحجّ، وكذا سائر الأحكام المتعلّقة بعناوين الأيّام.

ولقد تصدّى بعضهم[۲۹۲] لدفع الإشكال بما لا يخلوا عن غرابة، وهو الالتزام بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّه عبارة عن يوم رؤية الهلال أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّة هو الثامن من رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذى القعدة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه مخالف للضرورة عند جميع المسلمين، فما من مسلم إلّا ويعلم بالضرورة أنّ عيد الفطر هو اليوم الأوّل من شوّال وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذى الحجّة، وأنّ موضوع الأحكام هو اليوم الأوّل الواقعى والعاشر الواقعى، والشاهد على هذا أنّ أحداً من المسلمين لوصام يوم الشكّ ثمّ تبيّن كونه أوّل شوّال تأسّف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۸

طرق ثبوت أوّل الشهر عند المسلمين

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً للإشكال:

لكنّ الذى يسهّل الخطب أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيديّة على يوم رؤية الهلال ويجعلون يوم الرؤية أو يوم بعد يوم الشكّ أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق يوم[۲۹۳] الأوّل وثانيه الثانى وهكذا، لا من جهة أنّ موضوع الحكم الشرعى غير الموضوع الواقعى، فإنّه ضرورى البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهرى ثابت من الصدر الأوّل إلى الآن من غير إشكال فى جميع الطبقات.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلک من الأيّام فى موضوع الأحكام ليس إلّاالأيّام الواقعيّة، كما لا إشكال فى أنّ بناء المسلمين على العمل بالظاهر وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤية هلال شهر شعبان أو شهر رمضان وترتيب آثار الأوّل عليه والثانى على ما بعده وهكذا[۲۹۴]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

خاتمة

یذکر فیها مطالب:

فی حجّیّة آثار العنوان المنطبق علی المستصحب

الأوّل: أنّ القدر المتیقّن من جریان الاستصحاب فی الموضوعات ما إذا کان الأثر الشرعی لنفس الموضوع المستصحب بلا واسطة أصلًا، فإذا قال المولی:

«أکرم زیداً» فلا إشکال فی جواز استصحاب بقاء زید لترتّب وجوب الإکرام علیه، کما أنّه لا إشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیها إذا کان الأثر الشرعی مترتّباً علی لازمها أو ملزومها أو ملازمها کما تقدّم.

إنّما الإشکال فیما إذا کان الأثر لعنوان منطبق علی المستصحب، فهل یجری الاستصحاب فیه أم لا؟

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة: إن کان العنوان ذاتیّاً من ذاتیّات المستحصب- کالنوع والجنس والفصل- جری الاستصحاب، فإنّ الأثر یکون لنفس المستصحب حقیقةً حیث لا یکون العنوان الکلّی موجوداً إلّابوجود أفراده.

وأمّا إذا کان من عوارضه، فإمّا أن یکون من قبیل الخارج المحمول- کالملکیّة والغصبیّة- أو من قبیل المحمول بالضمیمة- کالسواد والبیاض[۲۹۵]- فیجری الاستصحاب فی الأوّل دون الثانی، وذلک لأنّ الملکیّة والغصبیّة ونحوهما امور اعتباریّة وانتزاعیّة[۲۹۶] لا وجود لها إلّابمعنی وجود منشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، فالأثر یکون حقیقةً لمنشأ الانتزاع ومحلّ الاعتبار، فاستصحاب الفرد لترتیبه لا یکون بمثبت، بخلاف مثل السواد والبیاض، فإنّ لهما وجوداً حقیقیّاً خارجیّاً، فلا یجری استصحاب معنونهما لیترتّب علیه

آثارهما[۲۹۷].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

نقد نظریّة الشیخ رحمه الله فی المقام

ونسب إلی الشیخ الأعظم رحمه الله أنّ ظاهر کلامه فی الرسائل عدم حجّیّة الاستصحاب فی جمیع هذه الصور، حیث قال: لا فرق فیما ذکرنا بین کون العنوان الذی یکون واسطة متّحد الوجود مع المستصحب أو مغایره[۲۹۸].

وفیه: أنّه یستلزم إنکار حجّیّة الاستصحاب فی الموضوعات رأساً، لأنّه لا یکون لنا حکم شرعی إلّاأنّ متعلّقه عنوان کلّی.

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وأمّا ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فللبحث عنه مقامان:

المقام الأوّل: فیما ذکره أوّلًا من أنّ العنوان إذا کان منتزعاً من مرتبة ذات المستصحب- کالنوع والجنس والفصل- یجری الاستصحاب

ويترتّب عليه أثر العنوان، ولا يكون بمثبت.
ويرد عليه أنّ الأصل المثبت لا يكون إلّاترتيب الأثر على المستصحب بواسطة عقليّة، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّك تجرى الاستصحاب فى الفرد وترتّب عليه أثر العنوان الكلّى المنطبق عليه.
ودعوى أنّ الأثر يكون للفرد حقيقةً، لعدم وجود الكلّى فى الخارج إلّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۱
بوجوده غير مسموعة، لما عرفت سابقاً[۲۹۹] من أنّ استصحاب الفرد لا يغنى عن استصحاب الكلّى وبالعكس، فإذا تعلّق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لأنّ حيثيّة الإنسانيّة فى عالم الاعتبار وتقدير موضوعيّة الموضوع للأحكام غير حيثيّة الفرديّة، وإن كان الفرد متّحداً مع الطبيعى خارجاً، ولأجل لحاظ الحيثيّة فى عالم تقدير موضوعيّة الموضوع قلنا بعدم اتّحاد موضوع الحرمة والوجوب فيما إذا صلّى فى الدار المغصوبة، فإنّ متعلّق الوجوب هو عنوان الصلاة، ومتعلّق الحرمة هو عنوان الغصب، ولا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر وإن اتّحدا خارجاً.
فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله دفعاً لإشكال المثبتيّة غير تامّ.

كلام المحقّق الخوئى فى دفع الإشكال ونقده

وسلك بعض الأعلام طريقاً آخر لدفعه، وهو أنّ قوله: «الخمر حرام» مثلًا، قضيّة حقيقيّة، لا طبيعيّة، فمعناه «كلّ مايع وجد وكان خمراً فهو حرام» فمتعلّق الحكم هو الوجودات الخارجيّة وأفراد الخمر، فإذا استصحبنا بقاء خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، لأنّها أثره، لا أثر كلّى الخمر.
نعم، لا دخل للخصوصيّات الفرديّة- مثل كونه فى هذا الزمان أو فى ذلك الظرف أو مصنوع هذا الشخص- فى تعلّق الحكم به[۳۰۰].
وفيه: أنّه خلاف ظاهر الأدلّة الشرعيّة، فإنّ ظاهرها أنّ الطبايع هى موضوعات الأحكام لا المصاديق الخارجيّة، إذ اللام فى مثل قوله: «الخمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۲
حرام» للجنس لا للاستغراق، والمراد من مدخولها- أعنى «خمر»- أيضاً طبيعة الخمر وماهيّتها، لا أفرادها الخارجيّة.

الحقّ فى دفع الإشكال

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لدفع إشكال المثبتيّة ما حاصله:
أنّ هاهنا اموراً ثلاثة: أحدها: عنوان الكلّى بما أنّه كلّى، كالإنسان، والثانى: عنوان الفرد الذى يتّحد معه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثيّةً، كزيد، والثالث: عنوان الكلّى المتحقّق فى الخارج المتشخّص فى العين، كالإنسانيّة المتحقّقة فى الخارج فى ضمن أحد أفراده، ويجرى الاستصحاب فى الأوّل والثالث لترتيب آثار العنوان الكلّى دون الثانى، أمّا فى الأوّل فلا كلام فيه، وأمّا فى الثالث فلا ينبغى الإشكال فيه، إذ الأحكام فى لسان الأدلّة وإن تعلّقت بالعناوين الكلّيّة بما أنّها كلّيّة، إلّاأنّ العرف يحكم بسرايتها إلى العناوين المتحقّقة فى الخارج المتشخّصة فى العين، فإذا قال الشارع: «الخمر حرام» كان الموضوع هو الخمر بعنوانها الكلّى، إلّاأنّ الحكم يسرى عند العرف إلى مصداقها الخارجى، لأنّ العناوين الطبيعيّة موجودة بوجود المصاديق عندهم، فإذا شكّ فى بقاء خمريّة مايع يستصحب بقائها ويترتّب عليها أثرها، وهو الحرمة والنجاسة.
وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلّى، كاستصحاب بقاء زيد عند الشكّ فى بقائه لترتيب آثار الإنسان عليه،

واستصحاب بقاء المایع الخارجی عند الشکّ فی بقائه لترتیب آثار الخمر علیه، وبین استصحاب العنوان المنطبق علی الخارج، کاستصحاب إنسانیّة زید مثلًا وخمریّة هذا المایع لترتیب آثار الإنسان والخمر علیهما، فالثانی یجری، لأنّه استصحاب نفس العنوان المتحقّق فی الخارج، فهو کاستصحاب نفس الکلّی لترتیب آثاره، وأمّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۶۳

الأوّل فلا یجری عندنا[۳۰۱]، لکونه مثبتاً، لأنّ بقاء زید یلازم عند العقل بقاء الإنسان، وبقاء المایع الخارجی یلازم عنده بقاء الخمر، فترتیب الآثار لا یکون بلا واسطة، بل بواسطة الملازمة العقلیّة، فیکون مثبتاً[۳۰۲].

هذا حاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام، وهو دقیق متین.

المقام الثانی: فیما ذکره صاحب الکفایة من التفصیل بین الخارج المحمول والمحمول بالضمیمة، فقال بجریان الاستصحاب فی الأوّل دون الثانی.

وفیه- مع قطع النظر عن صحّة تفسیر الخارج المحمول بالأعراض الاعتباریّة، والمحمول بالضمیمة بالأعراض الحقیقیّة، وعدمها[۳۰۳]- إشکال مهمّ أورده علیه بعض الأعلام، وهو أنّه إن أراد من هذا التفصیل أنّ استصحاب الفرد یجری فی الأوّل لترتیب آثار الکلّی علیه دون الثانی، فهو باطل؛ لأنّ الاستصحاب کما یجری فی ملکیّة زید لمال لترتیب آثار الملکیّة من جواز تصرّفه فیه وعدم جواز تصرّف الغیر فیه بدون إذنه، فکذلک إذا شکّ فی بقاء فرد من أفراد المحمول بالضمیمة، کعدالة زید مثلًا، فباستصحاب هذا الفرد تترتّب آثار مطلق العدالة، کجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بین الخارج المحمول والمحمول بالضمیمة فی ذلک.

وإن کان مراده أنّ الاستصحاب یجری فی منشأ الانتزاع ویترتّب علیه أثر الأمر الانتزاعی الذی یکون لازماً له علی فرض بقائه فیما إذا کان هذا الأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۶۴

الانتزاعی اعتباریّاً، لا فیما إذا کان له حقیقة وما بإزاء خارجی، فهو مثبت فی کلیهما، بل هو من أوضح مصادیق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فی مکان، ثمّ علمنا بوجود جسم آخر فی أسفل من المکان الأوّل، مع الشکّ فی بقاء الجسم الأوّل فی مکانه، لم یکن ترتیب آثار فوقیّته علی الجسم الثانی باستصحاب وجوده فی مکانه الأوّل، فإنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وکذلک لا یمکن إثبات زوجیّة امرأة خاصّة لزید مع الشکّ فی حیاتها، وإن علم أنّها علی تقدیر حیاتها تزوّجت به یقیناً[۳۰۴].

القول فی استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع

المطلب الثانی: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا تفاوت فی الأثر المستصحب أو المترتّب علیه بین أن یکون مجعولًا شرعاً بنفسه، کالتکلیف وبعض أنحاء الوضع، مثل الملکیّة والزوجیّة والحرّیّة والرقّیّة ونحوها، أو بمنشأ انتزاعه، کبعض أنحائه[۳۰۵]، کالجزئیّة والشرطیّة والمانعیّة، فإنّه أیضاً ممّا تناله ید الجعل شرعاً، ویکون أمره بید الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن یکون المترتّب أو المستصحب مجعولًا مستقلّاً کما لا یخفی[۳۰۶].

أقول: هذا کلام متین، لکنّه رحمه الله فرّع علیه جواب إشکال فی المقام، مع أنّه لا یکون متفرّعاً علیه.

حاصل الإشکال: أنّه لا یمکن جریان الاستصحاب فی الشرط أو الجزء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۶۵

أو المانع، لأنّها لا تکون من المجعولات الشرعیّة، ولا من الموضوعات التی لها أثر شرعی.

وحاصل الجواب: أنّ الاستصحاب یجری فیها لترتّب الشرطیّة والجزئیّة والمانعیّة علیه، لأنّها آثار شرعیّة لها ولو کان جعلها بتبع جعل منشأ انتزاعها، فلا إشکال فی استصحاب بقاء الوضوء مثلًا لترتیب شرطیّته للصلاة[۳۰۷].

نقد كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ويرد عليه أنّ الأثر المترتّب على المستصحب لابدّ من أن يكون مشكوكاً فيه، كما أنّا إذا شككنا فى بقاء خمريّة مايع شككنا فى حرمة هذا المايع أيضاً، والمقام ليس كذلك، لأنّا لا نشكّ فى بقاء شرطيّة الوضوء للصلاة، فإنّه معلوم لنا، والمشكوك هو بقاء الوضوء.
نعم، لو احتملنا نسخ شرطيّته لها لكان الشكّ فى بقاء الشرطيّة، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى.

إشكال مهمّ فى استصحاب بقاء الشرط

ويشكل أيضاً استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع ليترتّب عليه كون المأمور به مقيّداً بالشرط أو بعدم المانع، فإذا شككنا فى بقاء الوضوء أو فى كون الثوب الذى لبسناه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يشكل استصحاب الوضوء لإحراز وقوع الصلاة مع الوضوء، واستصحاب عدم لابسيّة غير المأكول لإحراز كون الصلاة بلا مانع، لأنّ وقوع الصلاة مع الوضوء لازم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۶
عقلى للمستصحب، فيكون الأصل مثبتاً، وهكذا استصحاب عدم المانع.
بل لو قلنا بحجّيّة الأصل المثبت لم يكن أيضاً لوقوع الصلاة مع الوضوء أثر شرعى كى يترتّب على الاستصحاب، لأنّ موافقة الأمر الموجبة لسقوطه لازم عقلى له، لا أثر شرعى.
فعلى هذا استصحاب بقاء الشرط يكون مثبتاً، مع أنّا لو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فإنّ مورد الاولى هو الوضوء، لأنّه عليه السلام قال: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۳۰۸] ومورد الثانية طهارة الثوب، لأنّه عليه السلام قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك[۳۰۹] ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[۳۱۰] وكلاهما- أعنى الوضوء وطهارة الثوب- شرطان للصلاة.
على أنّ القول بعدم جريان استصحاب الشرط مخالف للفتاوى أيضاً.
هذه مشكلة مهمّة، وملخّصها أنّا لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشرط يكون مثبتاً، ولو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحتين ومخالفة الفتاوى.
على أنّهم قالوا بجريان استصحاب مثل الوضوء دون استصحاب مثل عدم لابسيّة غير المأكول، ولا يتّضح وجه الفرق بينهما.
ولا يمكن أن يقال: إنّ الطهارة من شرائط المصلّى لا الصلاة، وعدم المأكوليّة من موانع الصلاة بحسب الأدلّة، فإحراز طهارة المصلّى بالاستصحاب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۷
يكفى لصحّة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسيّة المصلّى غير المأكول لا يثبت تقيّد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلّابالأصل المثبت.
وذلك لأنّ لسان روايات شرطيّة الطهارة هو شرطيّتها للصلاة، كما أنّ لسان روايات مانعيّة ما لا يؤكل لحمه هو مانعيّتها لها، من دون فرق بينهما، فكيف يمكن دعوى كون الوضوء شرطاً للمصلّى دون الصلاة؟!
هذا مضافاً إلى أنّ شرطيّته للمصلّى لا يكون لها معنى محصّل، لأنّه إن اريد أنّه شرط للمصلّى بما هو مصلّى فمعناه أنّه شرط للصلاة، وإن اريد أنّه شرط لذات المصلّى فلا يمكن تصوّره، إذ لا معنى للقول بأنّ الوضوء شرط لزيد مثلًا، على أنّه لو كان كذلك للزم صحّة الصلاة مع عدم الطهارة ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد.

جواب الإمام الخمينىمدّ ظلّه عن الإشكال

وقال سیدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً لإشکال المثبتیّة ما حاصله:

أنّ المیزان فی التخلّص عن الأصل المثبت أن یصیر المستصحب مندرجاً تحت کبری شرعیّة، فإذا استصحبت الطهارة الخبثیّة أو الحدثیّة یصیر الموضوع مندرجاً تحت الکبری المستفادة من قوله: «لا صلاة إلّابطهور»[۳۱۱]، فإنّ المستفاد منه أنّ الصلاة متحقّقة بالطهور بعد حفظ سائر الجهات.

وبعبارة اخری: لا ـ إشکال فی استصحاب الوضوء مثلًا، لأنّه وإن لم یکن حکماً شرعیّاً إلّاأنّه ذو أثر شرعی، وهو قوله: «لا ـ صلاة إلّابطهور» لأنّ معناه أنّ الصلاة تتحقّق مع الطهور، فتحقّق الصلاة مع الطهور أثر شرعی

مترتّب علی استصحاب الوضوء[۳۱۲].

ثمّ أورد علی نفسه أنّ مثل قوله: «لا صلاة إلّابطهور» إنّما هو فی مقام جعل شرطیّة الطهور للصلاة أو الإرشاد إلیها، لا فی مقام الإخبار عن أمر خارجی، وهو تحقّق الصلاة إذا کانت مع الطهور[۳۱۳].

وهذا الإیراد متین لا جواب عنه، وإن کان «مدّ ظلّه» أراد أن یجیب عنه.

وبالجملة: کلام سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع اضطرابه لا یدفع إشکال المثبتیّة فی‌المقام.

التحقیق فی جواب الإشکال

والحقّ فی الجواب أن یقال: إنّ إشکال المثبتیّة ناشٍ عن الالتزام بلزوم کون المستصحب أثراً شرعیّاً أو ذا أثر شرعی، ولا وجه للالتزام به، لعدم ورود آیة أو روایة علی ذلک[۳۱۴]، وإنّما التزموا به لأنّ الاستصحاب الذی جعله الشارع حجّةً لابدّ من أن یکون مرتبطاً بالشارع بما هو شارع، فما لا یکون حکماً شرعیّاً ولا ذا أثر شرعی- کالجدار- لا یجری الاستصحاب فیه، لعدم کونه مربوطاً بالشارع، فتمام الملاک فی صحّة الاستصحاب وعدمها هو کونه مربوطاً بالشارع وعدمه، وکما یحصل الارتباط بکون المستصحب أثراً شرعیّاً أو ذا أثر شرعی قد یحصل بأمر ثالث أیضاً، واستصحاب الشرط إنّما یجری لتوسعة دائرة الشرطیّة، فهو مرتبط بالشارع.

توضیح ذلک: أنّ قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابطهور» یدلّ علی کون الطهارة شرطاً للصلاة، وظاهره أنّ الشرط منحصر فی الطهارة الواقعیّة القطعیّة ولا یشمل الطهارة الاستصحابیّة، فإذا ضممنا إلیه قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» کان شارحاً له وموسّعاً لدائرة الشرط لیشمل الطهارة الاستصحابیّة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب تارةً یجری لکون المستصحب حکماً شرعیّاً، واخری لکونه ذا أثر شرعی، وثالثةً لأمر آخر، کتوسعة دائرة الشرط فی المقام، وبکلّ واحد منها یحصل ارتباطه بالشارع ویخرج عن کونه مثبتاً.

ویمکن أن یقال: بعض الشروط- مثل الطهارة عن الحدث التی کانت مورد الصحیحة الاولی، وطهارة الثوب عن الخبث التی کانت مورد الصحیحة الثانیة- حکم شرعی وضعی، فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فیه مع قطع النظر عن الجواب الذی ذکرناه آنفاً.

لا یقال: مورد الصحیحة الاولی هو الوضوء، لا الطهارة، فلا یکون حکماً شرعیّاً وضعیّاً.

فإنّه یقال: لا یتصوّر الشکّ فی بقاء الوضوء، لأنّ الغسلتین والمسحتین انعدمت قطعاً، فلا یتصوّر الشکّ فیها حتّی یجری استصحابها، فالمراد بالوضوء إنّما هو الطهارة الحاصلة منه التی تکون باقیةً إلی عروض أحد النواقض.

وبالجملة: یمکن دفع الإشکال عن مورد الصحیحتین بأنّ الطهارة عن الحدث والخبث حکم شرعی وضعی، فلا مانع من استصحابها.

لکنّ الجواب الصحیح الذی یقطع الإشکال من أصله هو ما قدّمناه[۳۱۵] آنفاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۷۰
لأنّ البحث فی جمیع الشروط، لا فی الطهارهٔ عن الحدث والخبث خاصّهٔ، مع أنّ بعضها- کالاستقبال- أمر خارجی تکوینی، لا حکم شرعی.

کلام المحقّق الخوئی فی حلّ الإشکال

وقال بعض الأعلام دفعاً للإشکال: والذی ینبغی أن یقال فی دفعه أنّ الإشکال المذکور إنّما نشأ ممّا هو المعروف بینهم من أنّه یعتبر فی الاستصحاب أن یکون المستصحب بنفسه مجعولًا شرعیّاً أو موضوعاً لمجعول شرعی، فیتوجّه حینئذٍ الإشکال فی جریان الاستصحاب فی الشرط، لعدم کونه مجعولًا بالجعل التشریعی، ولیس له أثر جعلی.
والتحقیق فی الجواب: أنّه لا ملزم لاعتبار ذلک، فإنّه لم یدلّ علیه دلیل من آیهٔ أو روایهٔ، وإنّما المعتبر فی جریان الاستصحاب کون المستصحب قابلًا للتعبّد، ومن الظاهر أنّ الحکم بوجود الشرط قابل للتعبّد، ومعنی التعبّد به هو الاکتفاء بوجوده التعبّدی وحصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال وإن کان من الأحکام العقلیّهٔ، إلّاأنّه معلّق علی عدم تصرّف الشارع بالحکم بحصوله، کما فی قاعدتی الفراغ والتجاوز، فإنّه لو لا حکم الشارع بجواز الاکتفاء بما أتی به المکلّف فیما إذا کان الشکّ بعد الفراغ، أو بعد التجاوز، لحکم العقل بوجوب الإعادهٔ، لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لکنّه بعد تصرّف الشارع وحکمه بجواز الاکتفاء بما أتی به ارتفع موضوع حکم العقل، لکونه مبنیّاً علی دفع الضرر المحتمل، ولا یکون هناک احتمال
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۷۱
ضرر، فکذا الحال فی المقام، فإنّ معنی جریان الاستصحاب فی الشرط هو الاکتفاء بوجوده الاحتمالی فی مقام الامتثال بالتعبّد الشرعی، فلا محذور فیه أصلًا، وتکون حال الاستصحاب حال قاعدهٔ الفراغ والتجاوز فی کون کلّ منهما تصرّفاً من الشارع، غایهٔ الأمر أنّ الاستصحاب لا یختصّ بمقام الامتثال، فیجری فی ثبوت التکلیف تارهً، وفی نفیه اخری، وفی مقام الامتثال ثالثهً، بخلاف قاعدهٔ الفراغ والتجاوز، فإنّها مختصّهٔ بمقام الامتثال[۳۱۶]، إنتهی کلامه.

نقد نظریّهٔ المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

وهذا الکلام وإن کان صدره الذی ذکره تمهیداً للجواب صحیحاً، إلّاأنّ ما ذهب إلیه من أنّ معنی التعبّد بوجود الشرط هو الاکتفاء بوجوده التعبّدی فی مقام الامتثال لیس بصحیح، لأنّ التعبّد بوجود الشرط فی خصوص مقام الامتثال من غیر أن یکون له دخل بمقام الجعل لا یکون معقولًا، إذ معناه أنّ قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لا یوسّع دائرهٔ الطهور بحسب مقام الجعل بحیث یشمل الطهور الاستصحابی، بل یوسّع دائرته بحسب مقام الامتثال فقط، ومقتضاه أن یکون المراد بالطهور فی قوله: «لا صلاهٔ إلّابطهور» خصوص الطهور الواقعی، مع حکمه فی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» بکفایهٔ الطهور الاستصحابی فی مقام الامتثال، والجمع بینهما غیر معقول.
وکذا الکلام فی قاعدتی الفراغ والتجاوز، لأنّا إذا شککنا بعد الفراغ من الصلاهٔ فی إتیان الرکوع وعدمه لا یمکن للشارع أن یحکم بصحّهٔ الصلاهٔ فی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۷۲
مقام الامتثال من دون أن یتصرّف فی مقام الجعل، إذ معناه أنّ صلاهٔ من شکّ فی إتیان الرکوع بعد الفراغ مقبولهٔ مع أنّ الرکوع یکون جزءاً ورکناً مطلقاً حتّی مع الشکّ فی إتیانه بعد الفراغ، والجمع بینهما محال، لأنّ جزئیّته المطلقهٔ تقتضی بطلانها لو کانت فی

الواقع بلا ركوع، فكيف يحكم بمقبوليّتها وصحّتها؟!

فلابدّ من أن تكون قاعدة الفراغ شارحة لدليل الجزئيّة، بأنّ الركوع لا يكون جزءاً للصلاة بالنسبة إلى من شكّ فى إتيانه بعد الفراغ منها.

فالحقّ هو الجواب المختار المتقدّم ذكره.

القول فى استصحاب بقاء المانع أو عدمه

ويجرى أيضاً استصحاب بقاء المانع كما يجرى استصحاب بقاء الشرط، لأنّ دليل الاستصحاب كما يوسّع دائرة الشرط يوسّع دائرة المانع أيضاً.

ولكن لا يجرى استصحاب عدم المانع، لأنّ عدم المانع لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى ولا يكون مربوطاً بالشارع من جهة اخرى، مثل توسعة دليل آخر أو تضييقه، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيه يكون مثبتاً.

القول فى الاستصحابات العدميّة

المطلب الثالث: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا فرق فى المستصحب أو المترتّب عليه بين أن يكون وجود الحكم أو عدمه، فكما يجرى استصحاب الوجوب يجرى أيضاً استصحاب عدم الوجوب، وكما يجرى استصحاب الخمريّة لترتيب الحرمة عليه يجرى أيضاً استصحاب عدم الخمريّة لترتيب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۳

عدم الحرمة، ضرورة أنّ أمر نفى الحكم بيد الشارع، كثبوته.

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس ما دلّ على اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً يترتّب عليه حكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح[۳۱۷].

وهذا كلام متين، وإن كان مغايراً لما صرّح به فى غير موضع من كلامه من لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى.

ثمّ فرّع عليه إشكالًا على الشيخ الأعظم، لكنّ البحث فيه قليل الجدوى، فلا نطيل بذكره.

توضيح حول عدم ترتّب الآثار غير الشرعيّة على المستصحب

المطلب الرابع: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يذهب عليك أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بوساطة غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً[۳۱۸]، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّاأثره الشرعى الذى كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعى آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره- شرعيّة كانت أو غيرها- تترتّب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقّق موضوعها حينئذٍ حقيقةً، فما للوجوب عقلًا يترتّب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۴

الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة أو غير ذلك، كما يترتّب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب[۳۱۹]، إنتهى

کلامه رحمه الله.

وهو صحیح بحسب الظاهر کما أشرنا إلیه کراراً[۳۲۰].

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المسألة

لکن أورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه مبنیّ علی التسامح، لأنّ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة واستحقاق العقوبة کلّها من آثار الحکم الواقعی عقلًا، وأمّا الأحکام الظاهریّة فلیست[۳۲۱] فی موافقتها ولا ـ مخالفتها من حیث هی شیء، لأنّها أحکام طریقیّة للتحفّظ علی الواقع، فخطاب «لا ـ تنقض» کخطاب «صدّق العادل» مثلًا لیس من الخطابات النفسیّة التی یحکم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حیث هی، ولا یکون فی موافقتها ثواب ولا فی مخالفتها عقاب إلّاانقیاداً وتجرّیاً، وإنّما یحکم العقل بلزوم الإتیان بمؤدّیاتها، لکونها حجّة علی الواقع، فیحکم العقل من باب الاحتیاط بلزوم موافقتها، لا لکونها أحکاماً ظاهریّة، بل لاحتمال انطباقها علی الواقع، فاستحقاق العقوبة إنّما هو علی مخالفة الواقع، لا الحکم الظاهری[۳۲۲]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

هذا تمام الکلام فی الأصل المثبت وفروعه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۷۵

فی کفایة کون المستصحب حکماً شرعیّاً أو ذا حکم کذلک بقاءً

التنبیه الثامن: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن یکون المستصحب حکماً شرعیّاً أو ذا حکم کذلک، لکنّه لا یخفی أنّه لابدّ أن یکون کذلک بقاءً، ولو لم یکن کذلک ثبوتاً، فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوته حکماً ولا له أثر شرعاً وکان فی زمان استصحابه کذلک- أی حکماً أو ذا حکم- یصحّ استصحابه، کما فی استصحاب عدم التکلیف، فإنّه وإن لم یکن بحکم مجعول فی الأزل ولا ـ ذا حکم، إلّاأنّه حکم مجعول فیما لا یزال، لما عرفت من أنّ نفیه کثبوته فی الحال مجعول شرعاً، وکذا استصحاب موضوع لم یکن له حکم ثبوتاً أو کان ولم یکن حکمه فعلیّاً وله حکم کذلک بقاءً[۳۲۳]، وذلک لصدق نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عنه والعمل کما إذا قطع بارتفاعه یقیناً ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فیه وفی تنزیلها بقاءً، فتوهّم اعتبار الأثر سابقاً کما ربما یتوهّمه الغافل من اعتبار کون المستصحب حکماً أو ذا حکم فاسد قطعاً[۳۲۴].

إنتهی کلامه رحمه الله، وهو صحیح متین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۷۷

فی أصالة تأخّر الحادث

أصالة تأخّر الحادث

اشارة

التنبیه التاسع: إذا شککنا فی أصل تحقّق حکم أو موضوع فلا إشکال فی جریان استصحاب عدمه، وأمّا إذا شککنا فی تقدّمه وتأخّره بعد القطع بتحقّقه وحدوثه فی زمان فتارةً: یلاحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلی أجزاء الزمان، واخری: بالإضافة إلی حادث آخر.

فینبغی البحث فی مقامین:

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى أجزاء الزمان

المقام الأوّل: فيما إذا لوحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا شككنا فى أنّ موت زيد هل حدث يوم الخميس أو الجمعة، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

أقول: لا ـ إشكال فى استصحاب عدم تحقّقه فى الزمان الأوّل وترتيب آثاره، وأمّا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل فلا تترتّب، لكون الاستصحاب بالنسبة إليها مثبتاً، حيث إنّ التأخّر لازم عقلى للمستصحب.

اللّهمّ إلّاأن يدّعى خفاء الواسطة، لكنّه خلاف الظاهر، لما عرفت من أنّ الواسطة الخفيّة ما لا يراها العرف، مع أنّ التأخّر ليس كذلك.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۸

فالتعبير عن هذا الاستصحاب ب «أصالة تأخّر الحادث» كما فى كلماتهم مبنىّ على التسامح، لعدم كون التأخّر ذا حالة سابقة متيقّنة، بل هو لازم عقلى لما كان كذلك، أعنى عدم التحقّق فى الزمان الأوّل.

وكذلك لا تترتّب آثار حدوثه فى الزمان الثانى، لكونه بالنسبة إليها أيضاً مثبتاً، لأنّ حدوثه فى الزمان الثانى لازم عقلى لعدم حدوثه فى الزمان الأوّل.

نعم، لو كان الحدوث عبارةً عن أمر مركّب من الوجود فى الزمان الثانى وعدم الوجود فى الزمان الأوّل لترتّب آثاره بذاك الاستصحاب، لثبوت كلا جزئيه، أحدهما- أعنى الوجود فى الزمان الثانى- بالوجدان، والآخر- أعنى عدم الوجود فى الزمان الأوّل- بالاستصحاب، ولا يجب أن يكون المستحصب نفسه ذا أثر شرعى، بل يكفى كونه أحد أجزاء مركّب ذى أثر إذا احرز سائر الأجزاء من طريق آخر، ألا ترى أنّا إذا علمنا أنّ زيداً عادل ثمّ صار مجتهداً وشككنا فى بقاء عدالته يجرى استصحاب العدالة لترتيب جواز تقليده، مع أنّ موضوع جواز التقليد مركّب من الاجتهاد والعدالة، لا العدالة فقط.

هذا، ولكن كون معنى الحدوث مركّباً خلاف الظاهر، لأنّه عبارة عن أمر بسيط مقيّد ظاهراً، وهو الوجود المقيّد بكونه مسبوقاً بالعدم.

فالحاصل: أنّا إذا علمنا بحدوث شىء وشككنا فى تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى أجزاء الزمان يجرى استصحاب عدمه فى الزمان الأوّل لترتيب آثاره، أعنى آثار هذا العدم، لا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل، ولا آثار حدوثه فى الزمان الثانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۹

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى حادث آخر

المقام الثانى: فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكّ فى تقدّم ذلك عليه وتأخّره عنه.

وللمسألة صور كثيرة، لأنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولى التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون الأثر للوجود بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، أو للعدم كذلك، وفى كلّ منها إمّا أن يؤخذ الوجود أو العدم بنحو كان التامّة وليس التامّة موضوعاً للأثر أو بنحو كان الناقصة وليس الناقصة، وفى كلّ من هذه الصور إمّا أن يكون أحد الحادثين موضوعاً للأثر، أو كلاهما، فهاهنا مسائل.

صور مجهولى التاريخ

المسألة الاولى: فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولًا مع كون الأثر لوجود أحد الحادثين بنحو خاصّ مع أخذ هذا الوجود بنحو كان التامّة موضوعاً للأثر، مثاله ما إذا علمنا بموت زيد وعمرو وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما وكان الأثر مترتّباً على تقدّم موت زيد على موت عمرو[۳۲۵].

ففی هذه الصورة یجری استصحاب عدم التقدّم لمنع الأثر.

لا یقال: عدم تقدّم موت زید علی موت عمرو لم یکن متیقّناً إلّابنحو القضیّة السالبة بانتفاء الموضوع، ولا یجری الاستصحاب فیها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۸۰

فإنّه یقال: تقدّم موت زید علی موت عمرو لا یکون قضیّة، بل مفرد، لأنّه مفاد کان التامّة، لا الناقصة.

هذا إذا کان الأثر مترتّباً علی تقدّم أحدهما علی الآخر فقط، أو علی تأخّره عنه، أو علی تقارنه معه، وأمّا إذا کان کلّ من وجوداته الخاصّة موضوعاً للأثر- کأن یترتّب علی تقدّمه علیه أثر وعلی تأخّره عنه أثر آخر وعلی تقارنه معه أثر ثالث- فاستصحاب عدم کلّ منها وإن أمکن جریانه فی حدّ نفسه، إلّاأنّها لا تجری، لکونها متعارضة، لأنّا نعلم بکذب أحدها واقعاً.

وأمّا إذا کان الأثر لاثنین منها- کأن یترتّب علی تقدّمه أثر وعلی تأخّره أثر آخر من غیر أن یکون تقارنه معه ذا أثر- فلا إشکال فی جریان استصحاب عدم کلیهما، لعدم العلم بکذب أحدهما، فلا تعارض.

نعم، لو شککنا فی التقدّم والتأخّر ولم نحتمل التقارن أصلًا لکانا متعارضین.

ومن هنا علم حال صورة کون کلّ من الحادثین بوجوده الخاصّ ذا أثر، کما إذا کان تقدّم کلّ منهما علی الآخر ذا أثر شرعی، فإن احتملنا التقارن أیضاً یجری استصحاب عدم تقدّم کلّ منهما لنفی أثره، وإن لم نحتمله فلا، لتحقّق التعارض.

وبالجملة: إذا استلزم جریان الاستصحابین کذب أحدهما فی الواقع أو فی علمنا فلا یجری الاستصحاب، وإلّا فهو یجری.

المسألة الثانیة من صور مجهولی التاریخ: ما إذا کان الأثر لوجود أحد الحادثین أو کلیهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، مع أخذه موضوعاً للأثر بنحو کان الناقصة، کما إذا کان الأثر فی المثال المتقدّم مترتّباً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۸۱

علی کون موت زید متّصفاً بتقدّمه علی موت عمرو، ففی هذه الصورة لا یجری استصحاب وجود الموضوع لترتیب الأثر، ولا استصحاب عدمه لمنع الأثر.

أمّا الأوّل فواضح، فإنّ اتّصاف موت زید بتقدّمه علی موت عمرو لم یکن متیقّناً، وکذلک الثانی، لأنّ عدم اتّصاف موت زید بتقدّمه علی موت عمرو أیضاً لم یکن متیقّناً إلّابنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عدم الاتّصاف بالتقدّم سابقاً إنّما هو لأجل عدم تحقّق الموت، ولا یجری الاستصحاب فی هذا النوع من السالبة، لعدم اتّحاد القضیّتین، فإنّ القضیّة المتیقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشکوکة- التی نرید إثباتها بالاستصحاب- سالبة بانتفاء المحمول، وإن کان لفظهما واحداً، حیث نقول: لم یکن موت زید متقدّماً علی موت عمرو، والآن نشکّ فی کونه متقدّماً علیه، فلفظ القضیّتین واحد، إلّاأنّ الاولی سالبة بانتفاء الموضوع، والثانیة بانتفاء المحمول، کما هو واضح.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام مع توضیح منّا[۳۲۶].

وهو متین، إلّاأنّه ینافی ما ذهب إلیه فی مبحث العامّ والخاصّ، فإنّه قال هناک: إذا ورد الدلیل بأنّ النساء یحضن إلی الخمسین إلّاالقرشیّة، فهی تحیض إلی الستّین، یجری استصحاب عدم القرشیّة لنفی حکم المخصّص[۳۲۷]، مع أنّ القضیّة المتیقّنة- وهو عدم قرشیّة المرأة- سالبة بانتفاء الموضوع، فکیف تستصحب لإثبات السالبة بانتفاء المحمول؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۸۲

وبالجملة: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فیما نحن فیه صحیح متین، لا ما ذهب إلیه فی مبحث العامّ والخاصّ، وناقشنا فی کلامه هناک أیضاً، فراجع[۳۲۸].

المسألة الثالثة من صور مجهولی التاریخ: ما إذا کان الأثر لعدم أحدهما فی زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد لیس الناقصة[۳۲۹]، الذی یعبّر عنه بالعدم النعتی[۳۳۰]، فی مقابل مفاد لیس التامّة الذی یعبّر عنه بالعدم المحمولی.

ولا ـ يجرى الاستصحاب فى هذه الصورة أيضاً؛ لانتفاء القضيّة المتيقّنة إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع التى عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها.

المسألة الرابعة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم الحادث فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس التامّة الذى يعبّر عنه بالعدم المحمولى.

وهذا على قسمين: لأنّه إمّا أن يكون عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، أى يكون عدم هذا الحادث فى زمان حدوث الآخر موضوعاً لأثر، وعدم ذاك الحادث كذلك موضوعاً لأثر آخر، وإمّا أن يكون عدم أحدهما كذلك فقط موضوعاً له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۳

نظريّة صاحب الكفاية والشيخ الأنصارى فى المقام

قال المحقّق الخراسانى والشيخ الأعظم الأنصارى ٠ بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل، إلّاأنّهما اختلفا فى وجهه، فقال الشيخ: وجهه أنّ الاستصحاب وإن أمكن أن يجرى فى عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر، إلّاأنّهما يتساقطان لأجل التعارض[۳۳۱].

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وجهه عدم تماميّة أركان الاستصحاب[۳۳۲].

ولا ثمرة بين القولين فى هذا القسم، لكن تظهر الثمرة فى القسم الثانى، أعنى ما إذا كان الأثر مترتّباً على عدم أحدهما فقط فى زمان حدوث الآخر، وله أمثلة كثيرة:

منها: ما إذا علم حدوث الكرّيّة والملاقاة وشكّ فى المتقدّم منهما، فعدم الكرّيّة فى زمان حدوث الملاقاة موضوع للأثر وهو الانفعال والتنجّس، وأمّا العكس- أعنى عدم الملاقاة فى زمان حدوث الكرّيّة- فلا أثر له أصلًا.

ومنها: ما إذا علم موت الوالد وإسلام الولد، وشكّ فى المتقدّم منهما، فإنّ عدم إسلام الولد فى زمان موت الوالد موضوع للأثر، وهو المنع من الإرث، بخلاف العكس، إذ لا أثر لعدم موت الوالد فى زمان إسلام الولد.

ففى هذا القسم يجرى الاستصحاب بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، لانتفاء التعارض هاهنا، ولا يجرى على مذهب المحقّق الخراسانى قدس سره.

وينبغى ذكر مقدّمتين ليتّضح كلامه فى الكفاية:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۴

اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فى الاستصحاب

الاولى: أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين[۳۳۳]، لعدم صدق الشكّ فى البقاء لو كان منفصلًا عنه، فإذا قطعنا بالطهارة، ثمّ بالحدث، ثمّ شككنا فيهما لا ـ يجرى إلّااستصحاب الحدث، لانفصال الشكّ فيهما عن اليقين بالطهارة واتّصاله باليقين بالحدث.

عدم جواز التمسّك بالدليل فى شبهته المصداقيّة

الثانية: أنّهم وإن اختلفوا فى جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فقال صاحب العروة بالجواز، وكثير من المحقّقين بعدمه، إلّاأنّهم اتّفقوا على عدم جواز التمسّك بالدليل فى الشبهة المصداقيّة لنفسه، سواء كان عامّاً أو غير عامّ، فلا يجوز التمسّك بقوله: «أكرم العلماء» فيما إذا شكّ فى عالميّة زيد، ولا ـ بقوله: «لا ـ تشرب الخمر» فيما إذا شكّ فى خمريّة مايع، فلا بدّ فى جواز

التمسّک بقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» من إحراز صدق نقض الیقین بالشکّ، وأمّا إذا شککنا فی مورد أنّه هل هو من مصادیقه أم لا؟ وبعبارة اخری: إذا شککنا فی أنّ زمان الشکّ هل هو متّصل بزمان الیقین أم لا؟ فلا یجوز التمسّک بدلیل الاستصحاب، لأنّه شبهة مصداقیّة له، وقد عرفت اتّفاقهم علی عدم جواز التمسّک بالدلیل فی الشبهة المصداقیّة لنفسه.

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة

إذا عرفت هاتین المقدّمتین فاعلم أنّ حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی

المقام أنّه لم یحرز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین.

ولابدّ من توضیح کلامه فی ضمن مثال:

إذا علمنا بعدم کرّیّة ماء الحوض مثلًا یوم السبت، ثمّ علمنا بصیرورته کرّاً وملاقاته للنجس، لکن شککنا فی أنّ الکرّیّة حدثت یوم الأحد والملاقاة یوم الاثنین أو بالعکس، فزمان الیقین بعدم کرّیّته هو یوم السبت وزمان الشکّ فیه- الذی ارید استصحابه إلیه لترتیب الأثر- هو زمان الملاقاة المردّد بین الأحد والاثنین، إذ الأثر یترتّب علی عدم الکرّیّة فی زمان الملاقاة، وحیث إنّه مردّد بین هذین الیومین فإن کان فی الواقع یوم الأحد فزمان الشکّ متّصل بزمان الیقین، وأمّا إن کان یوم الاثنین فلا، لانفصاله عنه بیوم الأحد الذی هو زمان الکرّیّة لا محالة، فلم یحرز کون رفع الید عن الیقین بعدم حدوث الکرّیّة بهذا الشکّ من قبیل نقض الیقین بالشکّ.

نعم، إذا لوحظ إضافته إلی أجزاء الزمان فلا إشکال فی استصحابه، لأنّا نعلم بعدم الکرّیّة یوم السبت ونشکّ فی بقائه یوم الأحد، فزمان الشکّ متّصل بزمان الیقین، إلّاأنّه خلاف الفرض، لأنّ المفروض أنّ موضوع الأثر هو عدم الکرّیّة فی زمان الملاقاة، لا عدمها یوم الأحد[۳۳۴].

هذا حاصل کلامه رحمه الله لإثبات اختلال أرکان الاستصحاب فی المقام.

نقد نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة

وفیه: أنّ ما نحن فیه لا یکون من قبیل الشبهة المصداقیّة؛ لأنّها لا تتصوّر إلّا فیما إذا کان عنوان الدلیل منطبقاً علی أحد طرفی الاحتمال، فإنّ الشکّ فی

عالمیّة زید ینحلّ إلی احتمال عالمیّته واحتمال عدمها، وعلی الأوّل ینطبق علیه قوله: «أکرم العالم» بخلاف ما نحن فیه، إذ بناءً علی احتمال حدوث الملاقاة فی یوم الاثنین فی المثال الملازم لحدوث الکرّیّة یوم الأحد یکون رفع الید عن الیقین من قبیل نقض الیقین بالیقین لا بالشکّ، وبناءً علی احتمال حدوثها فی یوم الأحد الملازم لحدوث الکرّیّة یوم الاثنین یکون رفع الید عنه من قبیل نقضه فی زمان بقائه لا فی زمان الشکّ فی البقاء حتّی یصدق علیه نقض الیقین بالشکّ، فلا مجال لتصویر الشبهة المصداقیّة فی المقام.

وبهذا ظهر أساس الإشکال فی کلامه، وهو أنّه یتحصّل من هذین الیقینین التعلیقیّین الشکّ فی بقاء عدم الکرّیّة إلی زمان الملاقاة، ویکون رفع الید عن الیقین بهذا الشکّ من مصادیق نقض الیقین بالشکّ، فإنّ الشکّ غالباً یحصل من لحاظ الیقینین التعلیقیّین معاً، ألا تری أنّک إذا أیقنت بقتل کلّ من کان فی سیّارة بسبب تصادمها مع سیّارة اخری وشککت فی أنّ صدیقک کان فیها أم لا، یکون لک یقینان تعلیقیّان:

أحدهما: یقینک بقتل صدیقک إن کان فیها، والثانی: یقینک بسلامته إن لم یکن فیها، ویحصل منهما الشکّ فی بقاء سلامته، فیجری

استصحابها.

هذا ما خطر ببالی ردّاً علی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام، ولم أرَ أحداً استشکل به علیه.

إشکال المحقّقین علی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

نعم، ناقش فیه کثیر من المحقّقین- منهم سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»- بوجه آخر، وهو أیضاً إشکال مهمّ، وإلیک بیانه:

قالوا: لا یتصوّر الشبهة المصداقیّة فی المقام، لأنّ عناوین الموضوعات علی

قسمین: واقعیّة خارجیّة، کالخمر والعدالة[۳۳۵]، ووجدانیّة، کالعلم والشکّ ونحوهما، وإنّما یتصوّر الشبهة المصداقیّة فی القسم الأوّل، لا الثانی، إذ لا یشکّ أحد فی أنّه هل هو شاکّ فی أمر کذائی أم لا؟ ولا فی أنّه هل هو متیقّن أم لا؟

إلّا بعض أهل الوسوسة الشاکّ فی وجدانیّاته، وهو خارج عن محلّ الکلام.

نعم، یمکن أن یشکّ فی وجدانیّات غیره، أو فی أنّه کان شاکّاً أو متیقّناً أمس مثلًا، أو فی أنّ شکّه هل تعلّق بهذا الشیء أو بذاک الشیء، کأن یشکّ فی الصلاة فی أنّ شکّه هل یکون بین الاثنین والثلاث، أو بین الثلاث والأربع، أمّا الشکّ فی وجدانیّات نفسه فعلًا مع تشخّص متعلّقاتها فلا یتصوّر أصلًا.

فإذا شکّ ابتداءً فی أنّ شکّه هل هو متّصل بالیقین أم لا؟ رجع إلی وجدانه، فإن کان له یقین بالضدّ متخلّل بین الیقین السابق والشکّ اللاحق فزمان الشکّ منفصل عن زمان الیقین، وإلّا فلا، فأین الشبهة المصداقیّة لقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ»؟!

إن قلت: لنا موارد قالوا بعدم جریان الاستصحاب فیها، ولا وجه له إلّا کونها من قبیل الشبهة المصداقیّة:

منها: ما إذا علم المکلّف بأنّه کان جنباً فی أوّل النهار وصار متطهّراً منها جزماً، ثمّ رأی فی ثوبه منیّاً وعلم إجمالًا بأنّه إمّا من جنابته التی قطع بارتفاعها بالغسل أو من جنابة جدیدة، فإنّه عالم بأنّه صار جنباً عقیب خروج هذا المنیّ، ومع هذا لا یجری استصحاب هذه الجنابة المقطوعة، ولا- وجه له إلّاعدم إحراز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین، لأنّ الجنابة أمرها دائر بین التی قطع زوالها وبین التی قطع بقائها، فیحتمل الفصل بین زمان الشکّ

والیقین بحصول الجنابة بیقین بزوالها، فهذا من قبیل عدم إحراز الاتّصال.

قلت: مجرّد وجدان المنیّ- الذی حصل عقیبه الجنابة- فی الثوب مع العلم بکونه منه لا یکون منشأ للأثر، لأنّ الأثر للجنابة، لا لوجدان المنیّ فی الثوب، والمفروض أنّه یعلم بحصول جنابة له أوّل النهار وزوالها بالغسل بعده، ویشکّ بدواً فی حصول جنابة جدیدة له، فعدم جریان الاستصحاب فیه لیس لعدم إحراز الاتّصال، بل لعدم الیقین السابق.

لا- یقال: هذا خلط واضح، لأنّ المراد استصحاب الجنابة المقطوعة بعد خروج هذا المنیّ المردّد الذی وجد فی الثوب ولم یعلم بارتفاعها، فإنّا نسلّم أنّ المنشأ للأثر هو الجنابة، وندّعی کونها فی المقام ذات حالة سابقة متیقّنة.

فإنّه یقال: إن أردتم جریان الاستصحاب الشخصی- أعنی استصحاب الجنابة الشخصیّة- فلا نسلّم کونها ذات حالة سابقة متیقّنة، لأنّ جنابة أوّل النهار مقطوعة الزوال، والتی بعده مشکوکة الحدوث، فأین الیقین السابق؟!

وإن أردتم جریان القسم الثانی من استصحاب الکلّی، فالمقام لیس منه، لأنّ مجری هذا النوع من الاستصحاب أن یتحقّق الکلّی فی ضمن فرد مردّد بین ما هو مقطوع البقاء لکونه طویل العمر، ومقطوع الارتفاع لکونه قصیر العمر، والمقام لیس کذلک[۳۳۶]، لعدم تصوّر تحقّق کلّی الجنابة فی ضمن فرد مردّد بین طویل العمر وقصیره فی المثال، فإنّ حالات المکلّف لا تزید علی ثلاث:

الیقین بالجنابة أوّل النهار، والیقین بارتفاعها بالغسل فی الزمان الثانی، والشکّ فی حدوث جنابة جدیدة بعده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعۀ، ج۶، ص: ۲۸۹

نعم، لو احتمل حدوث جنابۀ جديدۀ عند ارتفاع الاولى لكان من القسم الثالث من استصحاب الكلّى، وعلى القول بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى لا بأس بجريانه فى كلّى الجنابۀ هاهنا أيضاً[۳۳۷].

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» عن الإشكال.

ومنها[۳۳۸]: ما إذا علمنا بعدم عدالۀ زيد، ثمّ شككنا فيه بعد عام، واحتملنا كوننا فى وسط هذا العام عالمين بعدالته، فإنّ هذا شبهۀ مصداقيّۀ لدليل الاستصحاب، لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، حيث احتملنا عروض يقين فى أثناء العام على ضدّ الحالۀ السابقۀ، ولو كان كذلك واقعاً لكان رفع اليد عمّا علم قبل العام من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

وفيه: أنّ الشكّ إذا تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حتّى من حيث الزمان يرفعه رأساً[۳۳۹]، ولا يضرّ بالاستصحاب القطع به فضلًا عن احتماله، فلو كنت محدثاً أوّل النهار ثمّ أيقنت فى الظهر بصيرورتك متطهّراً ثمّ شككت بعد العصر فى الطهارۀ فى الظهر التى كانت متيقّنۀ يجرى استصحاب الحدث، لاتّصال زمان المشكوك- أعنى الظهر- بزمان المتيقّن- أعنى أوّل النهار- واليقين الذى تبدّل بالشكّ كأن لم يكن، فلا أثر له أصلًا.

نعم، لو قلنا بحجّيّۀ قاعدۀ اليقين لكان اليقين المرفوع بالشكّ السارى منشأً للأثر، لكنّا لا نقول بحجّيّتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعۀ، ج۶، ص: ۲۹۰

والحاصل: أنّ الشكّ إذا كان سارياً لا يضرّ القطع بتخلّل اليقين بالضدّ بينه وبين اليقين السابق فى جريان الاستصحاب، فضلًا عن كونه محتملًا.

ولو كان احتمال التخلّل مضرّاً لكان جريان الاستصحاب فى أشهر موارده ممنوعاً، لأنّ من كان متطهّراً مثلًا ثمّ شكّ فى صيرورته محدثاً يكون منشأ شكّه احتمال خروج البول مثلًا، ولو بال لكان حين البول قاطعاً بصيرورته محدثاً، فاحتمال خروج البول يستلزم احتمال اليقين بالمحدثيّۀ، وأيضاً من كان محدثاً ثمّ شكّ فى بقائه كان منشأه احتمال تحقّق الوضوء منه، وهذا الاحتمال يستلزم احتمال اليقين بالطهارۀ، فهو يحتمل التخلّل بين الشكّ واليقين باليقين بالطهارۀ.

وبالجملۀ: لا يكون المثال من قبيل الشبهۀ المصداقيّۀ لدليل الاستصحاب، بل أركان الاستصحاب فيه تامّۀ، ونحن نلتزم بجريانه.

كلام للمحقّق النائينى رحمه الله مربوط بالمقام

ومنها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على ما ذهب إليه السيّد محمّد كاظم صاحب العروۀ فى الإنائين المشتبهين:

توضيحه: أنّ صاحب العروۀ رحمه الله قال فيها ما حاصله: أنّه لو كان عندنا إنائان علم نجاستهما تفصيلًا ثمّ علمنا بصيرورۀ أحدهما طاهراً لكنّه اشتبه بالنجس فله ثلاث صور:

الاولى: أن يكون الطاهر معلوماً بالتفصيل ابتداءً ثمّ صار مشتبهاً لأجل الظلمۀ ونحوها.

الثانيۀ: أن يكون معلوماً بالإجمال ذاتاً، أى حصل لنا العلم بصيرورۀ أحد النجسين- لا على التعيين- طاهراً، من غير سبق علم تفصيلى به أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعۀ، ج۶، ص: ۲۹۱

الثالثۀ: أن يحصل العلم بطهارۀ أحدهما معنوناً بعنوان، كالعلم بطهارۀ إناء زيد مثلًا، إلّاأنّه غير معلوم لنا.

فيجرى الاستصحاب فى كلّ من الطرفين فى جميع هذه الصور، فيجب الاجتناب عن كليهما[۳۴۰].

هذا توضيح ما أفاده السيّد رحمه الله فى العروۀ.

واستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى هذه الصور أصلًا.

أمّا فی الصورة الثانیة: فلأنّ جریانه فی کلیهما مستلزم للتناقض فی أدلّته، حیث إنّ صدر دلیل الاستصحاب- أعنی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ»- یقتضی نجاسة کلّ من الإنائین، وذیله- أعنی قوله: «انقضه بیقین آخر»- یقتضی طهارة المعلوم بالإجمال، وهذا تناقض واضح، فاستصحاب نجاسة کلّ منهما وإن کان جاریاً فی نفسه، إلّاأنّهما یتعارضان ویتساقطان بسبب العلم الإجمالی، ولو لاه لکان جاریاً فیهما، لتمامیّة أرکانه.

وأمّا فی الصورة الاولی: فلاختلال أرکان الاستصحاب فیها، لکونها شبهة مصداقیّةً لدلیله، توضیحه: أنّا إذا علمنا تفصیلًا بطهارة أحدهما، کالإناء الواقع فی الجانب الشرقی مثلًا انتقض الیقین بنجاسته بقین آخر، فإذا اشتبه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۲

بالآخر بعد ذلک بسبب عروض الظلمة ونحوها یصدق فی کلّ منهما أنّه کان معلوم النجاسة والآن شکّ فیها، إلّاأنّه لم یحرز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین، لأنّه یحتمل فی کلّ منهما أن یکون هو الذی صار طاهراً، فانفصل زمان الشکّ عن زمان الیقین بتخلّل الیقین علی ضدّ الیقین السابق بینهما، ویحتمل أن یکون الذی بقی نجساً، فاتّصل زمانهما ولم یتخلّل بینهما شیء، فلم یحرز الاتّصال، بل یکون شبهة مصداقیّة، لاحتمال أن یکون رفع الید عن النجاسة المعلومة سابقاً من قبیل نقض الیقین بالیقین واحتمال أن یکون من قبیل نقض الیقین بالشکّ.

وکذلک الحال فی الصورة الثالثة، لأنّ معلوم الطهارة وإن لم یتشخّص فیها تشخّصاً تامّاً، إلّاأنّه مشخّص بعنوانه، فیحتمل فی کلّ منهما أن یکون هو إناء زید، فانفصل زمان الشکّ عن زمان الیقین، ویحتمل أن یکون هو الإناء الآخر، فاتّصل زمانهما، فیکون هذا أیضاً شبهة مصداقیّة لدلیل الاستصحاب[۳۴۱].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله هاهنا.

نقد نظریّة المحقق النائینی رحمه الله

تتصوّر إلّافیما انطبق علیه الدلیل علی أحد الاحتمالین، والمقام لیس کذلک، لأنّ کلّاً من الإنائین إذا أردنا استصحابه إن کان هو إناء زید کان معلوم الطهارة، وإن کان هو الآخر کان معلوم النجاسة، فلیس لنا احتمال ینطبق علیه دلیل الاستصحاب، وکذلک الحال فی الصورة الاولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۳

لکن یحصل من هذین الیقینین التعلیقیّین شکّ فی بقاء نجاسة کلّ منهما، فیجری استصحابهما، لتمامیّة أرکانه.

علی أنّ الیقین التفصیلی فی الصورة الاولی صار بعد عروض مثل الظلمة یقیناً إجمالیّاً، فلیس لنا حین الشکّ یقین تفصیلی أصلًا، فزمان الشکّ متّصل بزمان الیقین، وبعبارة اخری: إذا علمنا بنجاسة الإنائین أوّل النهار ثمّ علمنا بعد ساعة بصیرورة أحدهما معیّناً طاهراً ثمّ اشتبها بعد ساعة اخری یکون کلّ منهما بعد الاشتباه مشکوک الطهارة والنجاسة، ولا یکون هذا الشکّ متعلّقاً بما بعد الاشتباه فقط، بل یشمل ما قبله، أعنی الزمان الذی حصل الیقین التفصیلی بطهارة أحدهما، فیکون الشکّ متّصلًا بالیقین بالنجاسة، فأین الشبهة المصداقیّة لدلیل الاستصحاب؟! فلا إشکال- مع قطع النظر عن العلم الإجمالی- فی الالتزام بجریان الاستصحاب فی هذه الصورة، وإذا جری فیها ففی الصورة الثالثة یجری بطریق أولی، لعدم علم تفصیلی فیها أصلًا.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ الموارد التی ادّعی کونها من قبیل الشبهة المصداقیّة لقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لیست کذلک.

فما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال فی الصورة الرابعة من صور مجهولی التاریخ غیر تامّ.

واحتمل أن یکون مراده إحراز الانفصال فی هذه الصورة.

توضیحه: أنّ عدم الکرّیّة وعدم الملاقاة متیقّنان یوم السبت فی المثال السابق، وفی یوم الأحد الذی علمنا بحدوث أحد الحادثین فیه لا

يكون عدم الكرّيّة حين الملاقاة- الذى هو موضوع للأثر لا عدم الكرّيّة فقط- معلوماً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۴

ولا مشكوكاً.

أمّا عدم كونه معلوماً فلاحتمال أن يكون الحادث يوم الأحد هو الكرّيّة.

وأمّا عدم كونه مشكوكاً فلأنّ الشكّ فيه[۳۴۲] لم يتحقّق قبل يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر، فإذا جاء يوم الاثنين علم حدوث الكرّيّة والملاقاة وشكّ فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة، فيوم الأحد متخلّل بين زمان الشكّ وزمان اليقين قطعاً.

ولكنّه خلاف ما هو ظاهر كلامه رحمه الله، فإنّه عبّر بعدم إحراز الاتّصال، فكيف يحمل على إحراز عدم الاتّصال؟!

وكيف كان، فلا يصحّ الالتزام بهذا الاحتمال، لما عرفت سابقاً، من أنّ الملاك فى اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو حين جريان الاستصحاب، لا قبله، وفى هذا الزمان الذى هو يوم الاثنين فى المثال يكون زمانهما متّصلين، لأنّا وإن لم نكن يوم الأحد شاكّين فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة، إلّاأنّه فى زمان القطع بتحقّق كلا الحادثين- أعنى يوم الاثنين- يصير يوم الأحد أيضاً كما بعده زمان الشكّ فى عدم الكرّيّة فى زمان الملاقاة وإن لم يكن كذلك قبل مجى الاثنين، فزمان اليقين هو يوم السبت، وزمان الشكّ هو ما بعده، وهما متّصلان كما هو واضح.

وعلم من مطاوى ما ذكرنا أنّ المراد باتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كون المورد مصداقاً لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» والمراد بعدمه عدم كونه مصداقاً له، والمراد بعدم إحرازه الشكّ فى كونه مصداقاً له، ونحن استظهرنا هذا الأخير من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۵

اضطراب كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلک

ولكن وقع التهافت فى كلام سيدّنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» حيث فسّر الاتّصال بصدق نقض اليقين بالشكّ[۳۴۳] أوّلًا، ثمّ ذكر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[۳۴۴] وذكر له احتمالين لم يكن واحد منهما منطبقاً على ما استظهرناه من كلامه، بل أحدهما هو الاحتمال الذى ذكرناه آنفاً وقلنا بأنّه خلاف ظاهر كلامه، والثانى احتمال آخر غيرهما.

وظاهره أنّ عدم إحراز الاتّصال مغاير لما ادّعاه صاحب الكفاية، وهو الشكّ فى صدق نقض اليقين بالشكّ، وإلّا فلم يكن للإعراض عن تفسير كلامه بما استظهرناه منه وجه.

بل نقل[۳۴۵] عن شيخه العلّامة الحائرى رحمه الله كلاماً يصرّح بتغايرهما وتلقّاه بالقبول.

ثمّ احتمل[۳۴۶] عند البحث عمّا إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً أن يكون مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال عدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

وهذا الكلام كما ترى مضطرب كمال الاضطراب، لاستلزامه القطع بكون عدم إحراز الاتّصال عبارةً عن عدم إحراز نقض اليقين بالشكّ مرّة، والقطع بتغايرهما اخرى، واحتمال اتّحادهما ثالثةً.[۳۴۷]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۶ ؛ ص۲۹۵

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۶

وحاصل جميع ما تقدّم فى هذه الصورة الرابعة: أنّ الأثر لو كان لعدم أحد الحادثين فى زمان الآخر يجرى الاستصحاب، وأمّا لو كان عدم كلّ منهما فى زمان الآخر موضوعاً للأثر فالاستصحابان يتعارضان ويتساقطان.

هذا تمام الکلام فی مجهولی التاریخ.

صور ما إذا کان تاریخ أحدهما معلوماً

وأمّا إذا کان تاریخ أحد الحادثین معلوماً فله أیضاً صور کثیرة عین ما تقدّم فی مجهولی التاریخ طابق النعل بالنعل.

وحکم ثلاث صور منها- أعنی ما إذا کان الأثر مترتّباً علی الوجود الخاصّ، من المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن، بنحو مفاد کان التامّة، أو علیه بنحو مفاد کان الناقصة، أو علی عدمه بنحو مفاد لیس الناقصة المعبّر عنه بالعدم النعتی فی زمان الآخر- حکم مجهولی التاریخ، فلا نطیل الکلام بتکرار البحث هاهنا.

إنّما الإشکال فیما إذا کان الأثر مترتّباً علی عدمه بنحو مفاد لیس التامّة المعبّر عنه بالعدم المحمولی فی زمان الآخر.

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

فالمحقّق الخراسانی رحمه الله فصّل فی هذه الصورة بین ما إذا کان الأثر مترتّباً علی عدم مجهول التاریخ وبین ما إذا کان مترتّباً علی عدم معلومه، فقال بجریان الاستصحاب فی الأوّل دون الثانی.

أمّا الجریان فی الأوّل فلإحراز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین.

توضیحه: أنّا إذا علمنا بعدم الکرّیّة وعدم الملاقاة یوم السبت مثلًا وعلمنا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۷

بحدوث الملاقاة یوم الاثنین، وفی الثلاثاء علمنا أیضاً بتحقّق الکرّیّة، لکن نشکّ فی أنّها هل حدثت یوم الأحد حتّی یکون الماء معتصماً حین الملاقاة، أو یوم الثلاثاء حتّی لا یکون کذلک، فزمان الشکّ هو یوم الاثنین الذی علم حدوث الملاقاة فیه، فلا فرق بین أن نعبّر عنه بزمان الملاقاة أو بیوم الاثنین، وحیث إنّا قلنا بجریان الاستصحاب فیما إذا لوحظ تقدّم الحادث وتأخّره بالإضافة إلی أجزاء الزمان فلا إشکال فی استصحاب عدم الکرّیّة إلی زمان الملاقاة، لأنّ الشکّ فی بقائه إلی زمان الملاقاة عبارة اخری عن الشکّ فی تقدّم الکرّیّة علی یوم الاثنین وتأخّرها عنه، فیجری استصحاب عدمها إلی یوم الاثنین الذی هو عبارة اخری عن زمان الملاقاة.

وأمّا عدم الجریان فی الثانی فلعدم إحراز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین.

توضیحه: أنّا إذا علمنا بعدم الکرّیّة وعدم الملاقاة یوم السبت، وعلمنا بحدوث الکرّیّة یوم الاثنین، وفی الثلاثاء علمنا أیضاً بتحقّق الملاقاة، لکن نشکّ فی أنّها هل حدثت یوم الأحد حتّی یکون الماء حین الملاقاة قلیلًا منفعلًا بها أو الثلاثاء حتّی یکون حین الملاقاة کرّاً معتصماً، فلم یحرز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین، لأنّ زمان الشکّ الذی هو زمان الملاقاة إن کان یوم الأحد اتّصل بزمان الیقین الذی هو یوم السبت، وإن کان یوم الثلاثاء انفصل عنه بیوم الاثنین، وبعبارة اخری: إن کان زمان الملاقاة یوم الأحد فیکون المثال مصداقاً لدلیل الاستصحاب، وإن کان یوم الثلاثاء فلا- لصدق نقض الیقین بالیقین، لا- بالشکّ، فالمثال من قبیل الشبهة المصداقیّة لدلیل الاستصحاب.

فلا یجری الاستصحاب فی هذا القسم علی مبنی المحقّق الخراسانی رحمه الله من إمکان تصویر الشبهة المصداقیّة فی الوجدانیّات، ولا یجری أیضاً عند المحقّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۸

النائینی رحمه الله، لأنّه تلقّی هذا المبنی بالقبول، حیث استشکل علی السیّد صاحب العروة کما عرفت[۳۴۸].

ولا یخفی أنّ عبارة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ناقصة جدّاً، لأنّه اکتفی عند بیان العلّة بقوله: لانتفاء الشکّ فیه فی زمان،

وإنّما الشکّ فیه بإضافة زمانه إلی الآخر[۳۴۹].

ولا یفهم مراده وهو عدم إحراز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین من هذه العبارة کما تری.

نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة ونقدها

والشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله مع ذهابه فی مجهولی التاریخ إلی جریان الاستصحاب ذهب هنا إلی عدمه، وعلّله بأنّ تاریخ حدوث الکرّیّة معلوم، فهی قبله متیقّن العدم وبعده متیقّن الوجود، فلم نشکّ فیها فی زمان حتّی یجری الاستصحاب[۳۵۰].

وفیه: أنّ العلم بالتاریخ یوجب معلومیّتها بالإضافة إلی أجزاء الزمان، لا بالإضافة إلی الحادث الآخر- أعنی الملاقاة- والأثر مترتّب علی الثانی، لا الأوّل.

فالحقّ هو جریانالاستصحاب فی عدم معلوم التاریخ فی زمان الآخر أیضاً.

نعم، لو کان عدم کلّ منهما فی زمان الآخر موضوعاً للأثر لتعارض الاستصحابان وتساقطا، کما فی مجهولی التاریخ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۹

البحث حول تعاقب الحالتین المتضادّتین

ثمّ إنّهم ذکروا عقیب هذه المسألة الاصولیّة فروض الحالتین المتضادّتین، ونحن أیضاً نذکرها، لکثرة الابتلاء بها، فنقول:

إذا کان الأثر مترتّباً علی وجود الحالتین المتضادّتین، وشکّ فی المتقدّم منهما، کما لو تیقّن الحدث والطهارة وشکّ فی المتقدّم منهما، فاختلفوا فی حکمه:

نظریّة المشهور وصاحب الکفایة فی المسألة

ذهب المشهور إلی جریان استصحابهما وتساقطهما بالتعارض، فلابدّ له من تحصیل الطهارة، لأنّ الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم جریان الاستصحاب أصلًا، لعدم إحراز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین، لأنّا إذا أردنا استصحاب الطهارة مثلًا نحتمل وقوع الحدث بعدها، فیکون من قبیل نقض الیقین بالیقین، ووقوعه قبلها، فیکون من قبیل نقض الیقین بالشکّ، فلم یحرز کونه مصداقاً لدلیل الاستصحاب، وکذلک إذا أردنا استصحاب الحدث، فلا یجری الاستصحاب فی المقام، لاختلال أرکانه، فلابدّ من تحصیل الطهارة، لقاعدة الاشتغال[۳۵۱].

کلام المحقّق الحلّی والإمام الخمینی فی المقام

وقال المحقّق فی المعتبر: نحکم علی ضدّ الحالة السابقة علیهما، فإن کانت طهارة نحکم بکونه محدثاً، وإن کانت حدثاً نحکم بکونه متطهّراً[۳۵۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۰

واختاره سیّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فی مجهولی التاریخ، وفصّل فیما إذا کان تاریخ أحدهما معلوماً بأنّه إن کان معلوم التاریخ هو ضدّ الحالة السابقة فکالمحقّق، وإلّا فکالمشهور، وإن ینطبق المسألتان نتیجةً أحیاناً[۳۵۳].

ومنه یعلم أنّ للمسألة صورتین:

إحداهما: ما إذا لم يعلم الحالة السابقة، ففيها قولان: قول المشهور بجريان الاستصحابين وتساقطهما بالتعارض، وقول المحقّق الخراسانی رحمه الله بعدم الجريان، لاختلال أركانه، ونتيجة القولين فی هذه الصورة واحدة، وهی لزوم تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال، وإن كان ملاكه على ما ذهبنا إليه تعارض الاستصحابين، وعلى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانی عدم جريانهما.

الثانية: ما إذا علم الحالة السابقة، وفيها ثلاثة أقوال: قول المشهور، وقول المحقّق الخراسانی، وقول المحقق الحلّی بالحكم على ضدّ الحالة السابقة.

بيان الحقّ فی موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادّتين

ولابدّ قبل التحقيق فی المسألة من ذكر امور مقدّمةً:

أ- أنّ البحث فعلًا فی مجهولی التاريخ، وأمّا ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً فسيأتی البحث فيه.

ب- أنّ البحث فيما إذا كانت الحالة السابقة على الحالتين مساوية فی الأثر مع إحدى الحالتين العارضتين، فإن كان الحدث العارض حدثاً أصغر مثلًا كان السابق أيضاً كذلك، وإن كان حدثاً أكبر كان السابق أيضاً أكبر.

نعم، لا يعتبر الوحدة النوعيّة، فإن كان السابق بولًا والعارض نوماً مثلًا كفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۱

ج- أنّهم اتّفقوا فی أنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وإذا تعاقب اثنان منها أو أكثر كان الأثر الفعلی للمتقدّم منها، فإذا كان متطهّراً ثمّ خرج منه البول ثمّ الريح من دون أن يتوضّأ بينهما كان البول ناقضاً للطهارة السابقة وموجباً عليه طهارة جديدة، وأمّا الريح فلا يكون له أثر فعلی هاهنا. نعم، له اقتضاء التأثير، بمعنى أنّه لو حدث عقيب الطهارة لكان مؤثّراً.

لا يقال: دعوى الاتّفاق على ذلك ممنوعة، لأنّهم اختلفوا فی أنّ القاعدة فی الأسباب المتعاقبة هل هی التداخل أو عدمه؟

فإنّه يقال: نعم، ولكنّهم اتّفقوا فی خصوص الطهارة والحدث أنّ التأثير الفعلی لا يكون إلّاللسبب الأوّل.

إذا عرفت هذا فنقول:

الحقّ ما ذهب إليه المحقّق رحمه الله فی المعتبر، لأنّ المكلّف إذا كان محدثاً فی أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ فی المتقدّم والمتأخّر منهما يكون استصحاب الطهارة المتيقّنة مما لا إشكال فيه، ولا يجری استصحاب الحدث، أمّا الحدث السابق فلكونه مقطوع الزوال، وأمّا اللاحق فلأنّ أمره دائر بين حدوثه قبل الطهارة وبعدها، وعلى الاحتمال الأوّل لا تأثير له أصلًا، وإنّما هو مؤثّر على الاحتمال الثانی، والعلم الإجمالی لا يكون منجّزاً إلّافيما إذا كان مؤثّراً على جميع أطرافه، مثلًا إذا كان لنا إنائان: أحدهما نجس، والآخر طاهر، ثمّ تيقّنّا بوقوع قطرة من الدم فی أحدهما إجمالًا يجری استصحاب طهارة ما كان طاهراً، لعدم تأثير العلم الإجمالی لو وقعت فی الإناء النجس.

وكذلك الحال لو كان متطهّراً فی أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ فی المتقدّم منهما، فيكون استصحاب الحدث جارياً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۲

لا استصحاب الطهارة، لأنّها لو حدثت قبل الحدث لا تأثير لها فی رفع الحدث، بل هی طهارة تجديديّة استحبابيّة فقط، فلا يكون العلم الإجمالی بحدوثها إمّا قبل الحدث أو بعده مؤثّراً، فهذا العلم كلا علم، فلا يجری استصحاب المعلوم بالإجمال كذلك.

والحاصل: أنّ الحقّ هو الأخذ بضدّ الحالة السابقة كما قال المحقّق فی المعتبر.

مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً

وأمّا إذا کان تاریخ إحدى الحالتین معلوماً، فإمّا أن تکون الحالة السابقة علیهما هی الحدث أو الطهارة، وفی کلّ منهما إمّا أن یکون تاریخ الحدث معلوماً أو تاریخ الطهارة، فهاهنا صور أربع لابدّ من ملاحظة حکم کلّ منها.

الصورة الاولی: ما إذا کانت الحالة السابقة هی الحدث وکان تاریخ الطهارة معلوماً، کأن تیقّن کونه محدثاً فی أوّل النهار وعلم بصیرورته متطهّراً فی أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث آخر منه، ولکنّه شکّ فی خروجه قبل الزوال أو بعده، ففی هذه الصورة یجری استصحاب الطهارة فقط، للعلم بتاریخ حدوثها تفصیلًا، ولکونها مؤثّرةً سواء وقع الحدث قبلها أو بعدها کما هو واضح، بخلاف الحدث، فإنّه لا یکون معلوماً تفصیلًا ولا مؤثّراً على کلّ حال، لأنّه یکون مؤثّراً لو وقع بعد الطهارة، وأمّا لو وقع قبلها فلا، فلا یجری استصحابه، ففی هذه الصورة أیضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة کما قال المحقّق رحمه الله.

الصورة الثانیة: ما إذا کانت الحالة السابقة هی الحدث وکان تاریخ الحدث الجدید معلوماً، کأن تیقّن کونه محدثاً فی أوّل النهار وعلم بخروج حدث آخر أیضاً فی أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة إمّا قبل الزوال أو بعده، ففی هذه الصورة یجری استصحاب الحدث والطهارة کلیهما ویتساقطان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۳

بالتعارض، أمّا استصحاب الطهارة فلکونها مؤثّرة على کلّ حال، وأمّا الحدث فإنّه وإن لم یکن مؤثّراً لو وقع قبل الطهارة إلّاأنّ تاریخ حدوثه معلوم تفصیلًا، وهو أوّل الزوال، ونشکّ فی ارتفاعه، فیستصحب ویعارض استصحاب الطهارة، فیتساقطان، فیجب تحصیل الطهارة، لأنّ الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیّة، ففی هذه الصورة نأخذ بنفس الحالة السابقة، لکنّه لأجل قاعدة الاشتغال، لا لاستصحاب الحدث المتحقّق فی أوّل الزوال.

الصورة الثالثة: ما إذا کانت الحالة السابقة هی الطهارة وکان تاریخ الطهارة الجدیدة معلوماً، کأن تیقّن کونه متطهّراً فی أوّل النهار وعلم بأنّه توضّأ أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففی هذه الصورة أیضاً یجری استصحاب الطهارة والحدث کلیهما، أمّا الأوّل فلأنّ تاریخ وقوعها معلوم تفصیلًا وهو أوّل الزوال، ونشکّ فی ارتفاعها، فتستصحب، وأمّا الثانی فلکونه مؤثّراً على کلّ حال، فیجری استصحابه، ویعارض استصحاب الطهارة ویتساقطان، فنرجع إلى قاعدة الاشتغال، ففی هذه الصورة أیضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة بمقتضی قاعدة الاشتغال.

الصورة الرابعة: ما إذا کانت الحالة السابقة هی الطهارة وکان تاریخ الحدث معلوماً، کأن تیقّن کونه متطهّراً فی أوّل النهار وعلم بخروج حدث منه فی أوّل الزوال، وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففی هذه الصورة یجری استصحاب الحدث فقط، لمعلومیّته تفصیلًا أوّلًا ولکونه مؤثّراً مطلقاً ثانیاً، بخلاف الطهارة، فإنّها لا تکون معلومة بالتفصیل ولا مؤثّرةً على کلّ حال، فلا أثر للعلم الإجمالی بها، ففی هذه الصورة أیضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة لأجل الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۵

فی استصحاب الامور الاعتقادیّة

استصحاب الامور الاعتقادیّة

اشارة

التنبیه العاشر: أنّهم اختلفوا فی جریان الاستصحاب فی الاعتقادیّات.

ومنشأ الشبهة فی جریانه أمران:

أحدهما: أنّهم قالوا: إنّ الاستصحاب أصل عملی، فتخیّل بعضهم عدم شموله للاعتقادیّات التی هی من الامور القلبیّة لا العملیّة.

الثانی: احتجاج الجاثلیق علی الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام باستصحاب النبوّة لإثبات بقاء شریعته.

والحقّ جریان الاستصحاب فیها إذا کان أرکانه موجودة، ولا یضرّ تعبیرهم بأنّه أصل عملی، لأنّ معناه أنّه وظیفة للشاکّ تعبّداً فی قبال الأمارات الحاکیة عن الواقعیّات، فیعمّ الأعمال الجوانحیّة، کالجوارحیّة.

علی أنّ التعبیر بکونه أصلًا عملیّاً لم یرد فی آیة أو روایة، فالملاک فی جریان الاستصحاب إنّما هو صدق قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

وأرکانه هی الیقین بالحدوث والشکّ فی البقاء مع کونه مرتبطا بالشارع، یعنی قابلًا للتعبّد الشرعی، سواء کان حکماً أو موضوعاً ذا حکم أو مربوطاً به بوجه ثالث، ولا یخفی أنّ المراد بالشکّ فی البقاء ما یقابل الیقین، لا الشکّ المتساوی طرفاه فقط، فإذا تحقّق هذه الامور یجری الاستصحاب، سواء کان من الأعمال الجوارحیّة أو من الامور الاعتقادیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۶

کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة

والمحقّق صاحب الکفایة رحمه الله فصّل فی المقام تفصیلًا متیناً، وهو أنّ الامور الاعتقادیّة علی قسمین:

الأوّل: ما یکون المطلوب به هو الانقیاد والتسلیم والاعتقاد، بمعنی عقد القلب علیه من الأعمال القلبیّة الاختیاریّة[۳۵۴]، کالالتزام القلبی بوجوب الصلاة وحرمة الخمر، فیجری استصحاب الحکم، وکذا استصحاب الموضوع، مثلًا إذا تیقّن أنّ الالتزام بوجوب صلاة الجمعة کان واجباً وشکّ فی بقائه یجری استصحاب وجوب الالتزام بذلک[۳۵۵].

الثانی: ما یکون المطلوب به هو القطع به ومعرفته، فیجری الاستصحاب فی الحکم، لا الموضوع، فلو کان متیقّناً بوجوب تحصیل القطع بشیء- کتفاصیل القیامة- فی زمان، وشکّ فی بقاء وجوبه یستصحب، وأمّا لو شکّ فی بقاء حیاة إمام زمان مثلًا فلا تستصحب لأجل ترتیب لزوم معرفة إمام زمانه، لأنّ الواجب هو تحصیل القطع بحیاة الإمام المعصوم أو بموته، ولا یکفی الاستصحاب[۳۵۶].

هذا حاصل کلام صاحب الکفایة رحمه الله، وهو تامّ متین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۷

استصحاب النبوّة

وأمّا النبوّة فلو قلنا بکونها ناشئةً من کمال النفس قهراً بلا جعل- کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۳۵۷]- فلا وجه لاستصحابها، لأنّها علی هذا من الصفات الخارجیّة التکوینیّة، فلا تکون حکماً شرعیّاً ولا یترتّب علیها أیضاً أثر شرعی مهمّ ولا یرتبط بالشارع من وجه آخر، فلا مجال لاستصحابها.

وإن قلنا بکونها مجعولةً من قبل اللّه تعالی بعد کونه أهلًا لها، کالإمامة[۳۵۸]- وهو الأظهر، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله- فهی وإن کانت مورداً للاستصحاب بنفسها لأجل کونها من المجعولات الشرعیّة، فیکون وضعها ورفعها بید الشارع، فلا تحتاج فی استصحابها إلی أثر شرعی مترتّب علیه، إلّا أنّه لا یجری لجهة اخری.

نقد استصحاب الکتابی نبوّة النبیّ السابق

وهی أنّ الکتابی إن أراد استصحاب نبوّة موسی أو عیسی لتشخیص وظیفة نفسه یرد علیه أنّه إن لم یکن شاکّاً فیها فلا مجال

للاستصحاب، وإن کان شاکّاً فیها فلا محالة یکون منشأ شکّه احتمال صدق نبیّنا صلی الله علیه و آله، فلابدّ له من الفحص، لعدم جریان الاصول العملیّة فی الأحکام قبله، وإن کان جاریاً فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۸

الموضوعات، فأهمّیّة النبوّة لا تکون بأقلّ من أهمّیّة الأحکام الفرعیّة، فإذا کان الفحص لازماً قبل جریان الاصول فیها ففی النبوّة بطریق أولی، ونحن نقطع بأنّه لو بحث عن دین الإسلام لقطع بحقّانیّته وارتفاع النبوّة السابقة، ولا یبقی مجال لاستصحابها. هذا أوّلًا.

وثانیاً: لا یکون الاستصحاب حجّةً ذاتاً، فلابدّ له من دلیل علی اعتباره، مثل «لا تنقض الیقین بالشکّ» ولیس فی الأدیان السابقة دلیل علیه.

سلّمنا وجود الدلیل علیه فیها، لکنّ النبوّة من الامور التی لابدّ من القطع بها، فلا یکفی استصحابها، علی أنّ الشکّ فی بقاء دینه یستلزم الشکّ فی اعتبار هذا الدلیل أیضاً.

سلّمنا کفایة الظنّ لإثبات النبوّة، لکنّ الاستصحاب لا- یفید الظنّ بالبقاء أوّلًا، ولا دلیل علی اعتبار الظنّ الحاصل منه ثانیاً، والأصل العقلائی حرمة العمل بالمظنّة إلّاما ثبت حجّیّته کما حقّق فی محلّه.

فلا یمکن للکتابی استصحاب نبوّة النبیّ السابق لتشخیص وظیفته.

وإن أراد استصحابها لإلزام المسلمین علیها[۳۵۹]، ففیه أوّلًا: أنّ المسلم لا- یکون شاکّاً فی بقاء نبوّة النبیّ السابق، بل یکون قاطعاً بارتفاعها، وإلّا فلم یکن مسلماً، فلا مجال لتحمیل الاستصحاب علیه.

وثانیاً: أنّ التمسّک بقوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لإثبات بقاء النبوّة السابقة أمر یلزم من وجوده عدمه، حیث إنّ الإقرار ببقائها یستلزم عدم تحقّق الإسلام، ولازمه عدم حجّیّة «لا تنقض الیقین بالشکّ» رأساً، وما یلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۹

عدم ثبوت نبوّة النبیّ السابق إلّاباخبار القرآن

وثالثاً: جعل النبوّة لموسی وعیسی علیهما السلام لا- یثبت عندنا إلّامن طریق إخبار القرآن بها، لعدم تحقّق التواتر فیها فی جمیع الطبقات، وتحریف التوراة والإنجیل قطعاً، ألا- تری أنّ فیهما نسبة الزنا وشرب الخمر إلی الأنبیاء العظام؟! ونحو ذلک من الأباطیل الواضحة.

سلّمنا عدم تحریفهما، لکنّهما لا یکونان معجزة، فإنّ معجزة موسی وعیسی علیهما السلام أشیاء اخر غیر التوراة والإنجیل، فالطریق إلی العلم بنبوّتهما منحصر بالقرآن الذی لم یحرّف مع کونه معجزة.

ولا یقول بتحریفه إلّامن فی قلبه مرض أو من لیس له اطّلاع علیه.

وبالجملة: لابدّ فی الاستصحاب من الیقین بالحدوث، وطریقه فی المقام منحصر فی القرآن، والتمسّک به لاستصحاب النبوّة السابقة أمر یلزم أیضاً من وجوده عدمه.

فلا یتمکّن الکتابی أیضاً من استصحاب نبوّة النبیّ السابق لإلزام المسلمین علیها.

ولعلّ المراد بقول الرضا علیه السلام: «إنّا نؤمن بنبوّة کلّ موسی وعیسی أقرّ بنبوّة نبیّنا صلی الله علیه و آله وکافر بنبوّة کلّ من لم یقرّ بذلک»[۳۶۰] هذا الجواب الأخیر المتقدّم منّا، أی طریق العلم بنبوّتهما إنّما هو القرآن.

وعلی هذا فلا وجه لإیراد الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله علیه بأنّ هذا الجواب بظاهره مخدوش، لأنّ موسی بن عمران أو عیسی بن مریم لیس کلّیّاً حتّی یصحّ الجواب المذکور، بل شخص واحد وجزئی حقیقی اعترف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۱۰

المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلى المسلمين إثبات نسخها[۳۶۱].

نعم، ما احتملناه فى معنى الحديث خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.

فى حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه

حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه

اشارة

التنبيه الحادى عشر: أنّه إذا كان لنا عامّ بحسب الأفراد والأزمان كلتيهما، ثمّ خرج عنه بعض الأفراد فى بعض الأزمنة، فشكّ فى حكم هذا الفرد بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع إلى العموم، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟

مثال ذلك، أن يقول المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» فشككنا فى وجوب إكرامه يوم السبت.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

فصّل الشيخ رحمه الله فى الرسائل بين ما إذا كان العموم الأزمانى استغراقيّاً وبين ما إذا كان مجموعيّاً، ففى الأوّل لابدّ من الرجوع إلى العامّ، لأنّ لزيد فى المثال فى كلّ يوم وجوب إكرام مستقلّ، خرج منه يوم الجمعة، والشكّ فى خروج يوم السبت من قبيل الشكّ فى تخصيص الزائد، ومرجعه العموم، وفى الثانى لابدّ من الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، لأنّ لزيد- على هذا- وجوب إكرام واحد مستمرّ فى طول الزمان، فإذا انقطع فى زمان فإثباته بعد ذلك الزمان يحتاج إلى دليل غير العامّ الذى انقطع حكمه، فلابدّ من استصحاب

حكم المخصّص[۳۶۲].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: لابدّ من ملاحظة المخصّص أيضاً، فإنّ الزمان قد يؤخذ فيه ظرفاً وقد يؤخذ قيداً، فللمسألة أربع صور:

الاولى: ما إذا كان العموم مجموعيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاصّ فى غير مورد دلالته، لعدم دلالة للعامّ على حكمه، لعدم دخوله على حدة فى موضوعه، وإنّما كان داخلًا فى موضوعه بحسب استمرار حكمه، وقد انقطع الاستمرار بعد مجىء الخاصّ، فإذا شككنا فى وجوب إكرام زيد يوم السبت لا يجوز التمسّك بالعامّ، لانقطاع استمرار حكمه بالدليل الدالّ على عدم وجوب إكرامه يوم الجمعة، ولا بالخاصّ، لأنّ مورده يوم الجمعة فقط، فلابدّ من التمسّك بذيل الاستصحاب، ونتيجته عدم الوجوب يوم السبت.

هذا إذا كان التخصيص من الوسط، بأن قال ليلة الخميس مثلًا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» وأمّا إذا كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ من الأوّل فلابدّ بعد زمان الخاصّ من الرجوع إلى العامّ، فلو قال ليلة الجمعة: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ

قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» لوجب إكرامه يوم السبت بحكم العامّ، وذلك لأنّ الخاص غير قاطع لحكم العامّ، فإنّ أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاصّ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۳

فلا يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى دليل غير دليل العامّ.

مثال ذلك في الشرعيّات قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»[۳۶۳] فإنّه عامّ مجموعي بحسب الزمان، وقد خصّص تارةً بخيار المجلس، واخرى بخيار الغبن، فإذا شككنا في بقاء خيار المجلس بعد الافتراق[۳۶۴]، فلابدّ من الرجوع إلى عموم «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».

لأنّ خيار المجلس كان ثابتاً من أوّل البيع، وأمّا إذا شككنا في بقاء خيار الغبن[۳۶۵] فلا يجوز فيه الرجوع إلى العموم إذا علمنا بالغبن بعد يوم مثلًا وقلنا بكون مبدأ الخيار زمان الالتفات إليه؛ لأنّ البيع كان لازماً بحكم العامّ قبل الالتفات إلى الغبن، فانقطع استمراره بمجرّد الالتفات، فهاهنا يجري استصحاب الخيار، ولا يجوز التمسّك بالعامّ.

الثانية: ما إذا كان العموم استغراقيّاً واخذ الزمان في الخاصّ قيداً، فالمرجع هو العامّ بلا كلام، ولا يجري استصحاب حكم الخاصّ وإن فرضنا عدم جواز التمسّك بالعامّ، وذلك لتغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ القضيّة المتيقّنة هي عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، والمشكوكة هي عدمه يوم السبت.

الثالثة: ما إذا كان العامّ مجموعيّاً واخذ الزمان في الخاصّ قيداً، فلا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسّك بالعامّ، فلابدّ من الرجوع إلى سائر الاصول، ففي المثال يجري أصالة البراءة من وجوب الإكرام يوم السبت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۴

الرابعة: ما إذا كان العامّ استغراقيّاً واخذ الزمان في الخاصّ ظرفاً، فلابدّ من التمسّك بالعامّ، ولكنّه لو فرض عدم دلالة العامّ لكان الاستصحاب مرجعاً[۳۶۶].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

نظريّة الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ المرجع هو العامّ في جميع الصور، وذكر لتقريب مرامه اموراً:

الأوّل: أنّه يتصوّر ورود العامّ على أنحاء ثلاثة:

أ- أن يلاحظ المتكلّم الأزمنة بنحو الاستغراق.

ب- أن يلاحظها بنحو العامّ المجموعي.

ج- أن يلاحظ الزمان مستمرّاً[۳۶۷]، كقوله: «أوفوا بالعقود مستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء في كلّ يوم مستقلّاً، ولا بنحو العامّ المجموعي، حتّى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمرّاً، بحيث لو وفى المكلّف إلى آخر الأبد يكون مطيعاً إطاعة واحدة[۳۶۸]، ولو تخلّف في بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة[۳۶۹] لا بطلب مستقلّ، بل بالطلب الأوّل.

وكذلك لو قال المولى: «لا تهن زيداً» فترك العبد إهانته مطلقاً، كان مطيعاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۵

له إطاعة واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانته محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبيّة المتكثّرة المستقلّة، بل بنحو استمرار المطلوبيّة.

الثاني: أنّ العموم الاستمراري قد يستفاد من أداة العموم، نحو «أكرم كلّ عالم دائماً» وقيد يستفاد من الإطلاق، كقوله تعالى: «أَوْفُواْ

بِالْعُقُودِ».

الثالث: أنّ العموم الأزمانى متفرّع على العموم الأفرادى، فإنّ قولنا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ينحلّ إلى قضيّتين:

إحداهما: «يجب إكرام العلماء» وهى مفاد العموم الأفرادى، الثانية:

«وجوب إكرام العلماء ثابت فى كلّ يوم» وهى مفاد العموم الأزمانى، وتفرّعها على الاولى واضح، لكونها بمنزلة الكبرى، والاولى بمنزلة الصغرى، وبعبارة اخرى: الحكم المتعلّق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم الأزمانى، فهذا فرع، وذلك أصل، أى كما أنّ الموضوع متقدّم رتبةً على الحكم، فكذلك العموم الأفرادى متقدّم على الأزمانى.

الرابع: أنّ لازم تفرّع العموم الأزمانى على الأفرادى أنّ التخصيص الوارد على كلّ منهما لا يرتبط بالآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثم قال:

«لا تكرم زيداً العالم» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأفرادى فقط، وأمّا العموم الأزمانى فإنّه وإن لم يشمل زيداً إلّاأنّه خارج عنه موضوعاً، فلا يرتبط التخصيص به.

ولو قال عقيب قوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأزمانى فقط.

لا يقال[۳۷۰]: ظاهر هذا المخصّص أنّه مخصّص لكلا العمومين، لاشتماله على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۶

زيد كما أنّه مشتمل على يوم الجمعة.

فإنّه يقال: لو كان كذلك لكان «لا تكرم العلماء يوم الجمعة» مضادّاً للعموم الأفرادى، لعدم إمكان كونه مخصّصاً كما هو واضح، ولا يمكن الالتزام بمضادّته له[۳۷۱].

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» مقدّمةً.

ثمّ قال:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عامّ أفرادى يتضمّن العموم أو[۳۷۲] الاستمرار الزمانى بدلالة لغويّة أو بمقدّمات الحمكة وورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معيّن، كقوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو مستمرّاً» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، أو قوله:

«أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعةً وشكّ بعد يوم الجمعة وبعد الساعة فى حكم الفرد المخرج، لا يجوز التمسّك بالاستصحاب مطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العامّ الاصولى، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلّق أو دلّت مقدّمات الحكمة على ذلك.

أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلّاً فواضح، لأنّ خروج الفرد فى يوم تصرّف فى العموم الأفرادى التحتانى، فأصالة العموم محكّمة بالنسبة إلى التخصيص الزائد، وأمّا إذا جعل «مستمرّاً» أو «دائماً» أو «أبداً» ظرفاً للحكم فلأنّ خروج بعض الأفراد فى بعض الأيّام ليس تخصيصاً فى العموم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۷

الأفرادى، بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذى قامت الحجّة عليه وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر ولابدّ من الاكتفاء بالأقلّ، ويكون ظهور الاستمرار فى البقيّة حجّةً.

وإن شئت زيادة توضيح فاعلم أنّه إذا ورد: «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبة إلى الزمان، وورد دليل منفصل بأنّ وجوب إكرام العلماء مستمرّ، فحينئذٍ قد يدلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مخصّصاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرام العلماء مستمرّ» لما عرفت في المقدّمات أنّ إخراج الموضوع عن الموضوعيّة ليس تصرّفاً في العموم أو الإطلاق، وقد يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة، فيكون تصرّفاً في قوله:

«وجوب إكرامهم مستمرّ» لا ـ في قوله: «أكرم العلماء» لأنّ المفروض أنّ قوله: «أكرم العلماء» متعرّض للعموم الأفرادي، لا الاستمرار الزماني، فتقطيع زمان من وجوب إكرامهم تصرّف فيما يتعرّض للاستمرار الزماني، فإذا كان ذلك في كلام واحد ودليل متّصل، كقوله: «أكرم العلماء مستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفرادي يدلّ عليه الجمع المحلّى باللام وإلى استمرار الحكم الذي يدلّ عليه ظهور القيد الذي قام مقام مقدّمات الحكمة في بعض المقامات، فيكون قوله: «لا تكرم زيداً» تخصيصاً للعموم الأفرادي، و «لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، وكما يكون العموم حجّة في البقيّة لدى العقلاء يكون ظهور القيد في استمرار الحكم حجّة فيما عدا مورد التقطيع القطعي لديهم.

وممّا ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمة، فلو فرض أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۸

قوله: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» كما يدلّ بالعموم اللغوي على الشمول الأفرادي يدلّ على الاستمرار الزماني بمقدّمات الحكمة أو مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمرّ، لا من قبيل العامّ المجموعي، بل بحيث تكون المخالفة في بعض الأزمان لا توجب سقوط المطلوبيّة بالنسبة إلى البقيّة، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد- كالعقد الربوي- يكون مخصّصاً للعموم الأفرادي، ولا يكون مقيّداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأمّا لو دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد في زمان- كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعة مثلًا- يكون هذا تقييداً لإطلاقه، لا تخصيصاً لعمومه، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج ما يشمله العموم إخراجاً حكميّاً، والعموم اللغوي يدلّ على دخول تمام أفراد العقود في وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودليل المخرج لا يدلّ على خروج فرد من العامّ رأساً حتّى يكون تخصيصاً، بل يدلّ على خروجه في زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق في الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعة في لزوم العقد يرجع إلى الشكّ في زيادة القيد لا التخصيص، فالمرجع هو أصالة الإطلاق.

فقول الشيخ الأعظم قدس سره: «إنّه لا ـ يلزم من ذلك زيادة تخصيص إذا خرج الفرد في ساعة أو بعد الساعة مستمرّاً» خلط بين التخصيص والتقييد، لأنّ خروج الفرد في ساعة تقييد لا تخصيص، وخروجه في الزائد عن الساعة تقييد زائد يدفع بالأصل[۳۷۳]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

ثمّ إنّه أجاب عن إشكالين، نذكر حاصل كلامه فيهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۹

الفرق بين هذا المطلق وبين سائر المطلقات

فإنّه قال: إن قلت: فرق بين المطلق في سائر المقامات والمطلق الزماني الذي نحن فيه، فإنّ قوله: «أعتق رقبةً» يعمّ جميع أفراد الرقبة بإطلاقه، لأنّ أفرادها في عرض واحد، وكلّهم موجود في الخارج بالفعل، فإذا خرج عنه الرقبة الكافرة بدليل آخر، فإن شككنا في خروج الأسود أيضاً فلابدّ من التمسّك بالإطلاق، وأمّا في الاستمرار الزماني فإنّ الزمان أمر واحد مستمرّ يوجد جزء منه وينعدم ثمّ يوجد جزء آخر وهكذا، وليس جامعاً لأفراد كثيرة، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلًا فليس لهذا العامّ دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلًا لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق.

هذا إذا استفيد الاستمرار الزماني من مقدّمات الحكمة.

نعم، إذا كان الاستمرار بالدليل اللفظي، كأن يلاحظ الزمان قطعات مستقلّة وجعل كلّ قطعة منها ملحوظاً في القضيّة، كأن يقول: «أكرم

العلماء كلّ يوم، أو مستمرّاً» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» كان المرجع هو التمسّك بالعموم فيها بعد مورد المخصّص، أعنى يوم السبت.

قلت: نعم، هذا ما أفاده شيخنا العلّامة[۳۷۴] أعلى اللَّه مقامه.

وفيه أوّلًا: أنّ المطلق فى سائر المقامات أيضاً لا يفيد الحكم للأفراد ولا يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيّة استغراقاً وبدلًا، ولم يكن المطلق بعد تماميّة مقدّمات الإطلاق كالعامّ مفاداً، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۰

المقدّمات إلّاأنّ ما اخذ فى الموضوع- كالرقبة- تمام الموضوع للحكم، وأمّا السريان والشيوع فهو مفاد العامّ، لا المطلق، كما هو المقرّر فى محلّه.

وثانياً: ما الفرق بين كون الاستمرار الزمانى مستفاداً من قوله: «مستمرّاً» وبين كونه مستفاداً من مقدّمات الحكمة، حيث ذهبتم إلى بقائه فى الزمان المشكوك فيه فى الأوّل دون الثانى؟ فإنّ كون الزمان المستمرّ أمراً واحداً مشترك بينهما، فإذا استلزم خروج جزء منه انقطاع الاستمرار فى الثانى استلزم أيضاً فى الأوّل، فالفرق بينهما تحكّم.

الفرق بين كون العموم الأزمانى قيداً للحكم وبين كونه قيداً لمتعلّقه

ثمّ قال: فإن قلت[۳۷۵]: إنّ العموم الأزمانى على قسمين: لأنّه إمّا أن يلاحظ قيداً[۳۷۶] للحكم، أو لمتعلّقه.

والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنّه إن كان قيداً للمتعلّق يمكن بيانه فى نفس دليل الحكم، كأن يقال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً» فكان معناه «إكرام العلماء فى كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً واجب» بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم، فلابدّ من بيانه فى دليل مستقلّ، لكون الحكم بمنزلة موضوعه، وحيث إنّ الموضوع متقدّم على الحكم فلا يمكن بيانهما فى دليل واحد، فلا بدّ له من أن يقول أوّلًا: «أكرم العلماء» ثمّ يقول بدليل منفصل: «هذا الوجوب يكون فى كلّ يوم أو مستمرّاً».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۱

الثانى: أنّه إن كان قيداً للمتعلّق يمكن التمسّك بالعموم فى موارد الشكّ، فلو قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» وشكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت يتمسّك بعموم وجوب إكرام العلماء فى كلّ يوم، لأنّ الموضوع- وهو الإكرام فى كلّ يوم- محرز بالنسبة إلى زيد، وإنّما الشكّ فى خروجه عن الحكم فى يوم السبت، وهو الشكّ فى تخصيص الزائد، فيرجع إلى الحكم- أعنى وجوب الإكرام- كسائر موارد الشكّ فى تخصيص الزائد.

بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم، إذ لا يمكن التمسّك بالدليل الثانى المبيّن للاستمرار، لأنّ الموضوع فى قوله: «هذا الوجوب يكون مستمرّاً أو فى كلّ يوم» هو الوجوب، وإنّما الشكّ فى تحقّق أصل الوجوب بالنسبة إلى يوم السبت، فكيف يتمسّك بهذا الدليل بدون إحراز موضوعه؟

فالحاصل: أنّ العموم الأزمانى إن كان قيداً لمتعلّق الحكم يرجع فى موارد الشكّ فى التخصيص إلى العموم، وإن كان قيداً لنفس الحكم فلا، ولا فرق فى ذلك بين أن يستفاد العموم الأزمانى والاستمرار بدليل لفظى، أو بمقدّمات الحكمة كما فى قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» على فرض إطلاقه بالنسبة إلى الأزمان.

قلت: هذا صحيح لو كان الدليل الثانى بنحو القضيّة الضروريّة بشرط المحمول، أى كان قوله: «الحكم بالوجوب مستمرّ» بمعنى «الحكم بالوجوب المستمرّ مستمرّ» لكنّ الظاهر أنّ الموضوع اخذ بالنسبة إلى المحمول على نحو قضيّة مهملة، لعدم ترتّب فائدة على الضروريّة بشرط المحمول، ووجوب الإكرام المستمرّ[۳۷۷] وإن لم يحرز بالنسبة إلى زيد، إلّاأنّ أصل الوجوب بالنسبة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۲

إلیه محرز، وقد عرفت أنّ الموضوع فی الدلیل الثانی هو أصل الوجوب بنحوالمهملة، لا المستمرّة، فموضوع هذا الدلیل محرز، وإنّما الشکّ فی محموله- أعنیالاستمرار- فیتمسّک به لإثباته[۳۷۸].

هذا حاصل ما أجاب به سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» عمّا أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام.

ویمکن المناقشة أیضاً فی قوله بعدم إمکان بیان الحکم والعموم الأزمانی فی دلیل واحد إذا کان العموم الأزمانی راجعاً إلی الحکم، إلّاأنّ الإمام «مدّ ظلّه» لمیکن بصدد بیان جمیع إشکالات کلامه رحمه الله.

فی تقریر التفصیل بین الخروج من الأوّل والأثناء

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» أورد علی نفسه إشکالًا آخر وأجاب عنه حیث قال:

نعم، قد یقال: إنّ مقتضی ما ذکرت من أنّ العموم والإطلاق الزمانیّین- سواء کان مستفاداً من مثل قوله: «أکرم العلماء فی کلّ زمان» أو «أوفوا بالعقود مستمرّاً» أو من مقدّمات الحکمة- متفرّع علی العموم الأفرادی، وأنّ محطّ التخصیص الأفرادی غیر محطّ التخصیص والتقیید الزمانیّین: هو التفصیل بین ما إذا خرج فرد فی أوّل الزمان وشکّ فی خروجه مطلقاً أو فی زمان، وبین ما إذا خرج فی الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فیتمسّک بالاستصحاب فی الأوّل، وبعموم[۳۷۹] الدلیل أو إطلاقه[۳۸۰] فی الثانی؛ لأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۳

الأمر فی الأوّل دائر بین التخصیص الفردی وبین التخصیص الزمانی أو تقیید الإطلاق، فیکون من قبیل العلم الإجمالی بورود تخصیص إمّا فی العامّ الفوقانی، فلا یکون مخالفة للعامّ التحتانی، وإمّا فی العامّ التحتانی، فلا یکون مخالفةً للعامّ الفوقانی، أو یکون من قبیل العلم الإجمالی بورود تخصیص فی العامّ مع بقاء الإطلاق علی ظاهره، لأنّ الإخراج الموضوعی لیس مخالفةً للإطلاق، أو تقییداً فی الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم، لأنّ تقیید إطلاق دلیل العامّ لیس تخصیصاً حتّی یخالف أصالة العموم، فبعد تعارض الأصلین یتمسّک بالاستصحاب[۳۸۱].

ویلحق به ما إذا علم خروجه من الأثناء فی الجملة ولا یعلم أنّه خارج مطلقاً أو من الأثناء فقط، فیدور الأمر بین التخصیص الفردی والزمانی، أو التخصیص والتقیید.

وأمّا الخارج من الأثناء مع العلم بدخوله تحت حکم العامّ قبل زمان القطع بخروجه، کخیار التأخیر[۳۸۲]، وخیار الغبن، بناءً علی کون ظهور الغبن شرطاً شرعیّاً له، فیتمسّک بالعموم أو الإطلاق، للقطع بعدم التخصیص الفردی، بل الأمر دائر بین قلّة التخصیص وکثرته أو قلّة التقیید وکثرته، فیؤخذ بالقدر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۴

المتیقّن ویتمسّک فی المشکوک فیه بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا التفصیل تقریباً عکس التفصیل الذی اختاره المحقّق الخراسانی وشیخنا العلّامة فی مجلس بحثه[۳۸۳]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه» فی تقریر الإشکال.

ثمّ أجاب عنه بثلاثة أوجه، لکنّه ناقش فی اثنین منها:

توقّف التعارض علی اتّحاد رتبة المتعارضین

الأوّل: قوله: ویمکن أن یقال: إنّ أصالة العموم جاریة فی العموم الأفرادی الفوقانی ولا یعارضها أصالة العموم فی العامّ التحتانی

الزمانی ولاـ أصالـة الإطلاـق، لأـنّ التعـارض فرع كـون المتعارضـين فی الرتبـة الواحـدة، والعمـوم الأـفرادی فی رتبـة موضوع العموم والإطلاق الزمانيّين، ففی الرتبة المتقدّمة تجری أصالة العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلی الرتبة المتأخّرة.
اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ العقلاء فی إجراء الاصول لا ينظرون إلی أمثال هـذه التقـدّمات والتأخّرات الرتبيّة، مضافاً إلی إمكان أن يقال: إنّ لزوم كون المتعارضـين فی الرتبـة الواحدة فی التعارض بالعرض[۳۸۴] فی حيّز المنع، فـإنّ العلم الإجمـالی بوقوع خلاـف ظاهر إمّا فی العامّ الفوقانی أو فی العامّ التحتانی موجب لسقوط الأصلين العقلائيّين لدی العقلاء[۳۸۵]، انتهی كلامه فی الوجه الأوّل وجوابه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۵

هل المسألة من مصاديق الدوران بين الأقلّ والأكثر أم لا؟

الثانی: قوله: ويمكن أن يُقـال: إنّه بعـد ورود قوله: «أكرم العلمـاء فی كـل يوم» الـذی هو الحجّة علی مفاده إذا ورد دليل علی عـدم وجوب إكرام زيد وكان المتيقّن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلًا فرفع اليد عن العموم أو الإطلاق فی غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّة من غير حجّة لدی العقلاء، فالمورد من قبيل دوران التخصيص أو التقييد بين الأقلّ والأكثر، فلابدّ من الاكتفاء بالأقلّ فی رفع اليد عن الحجّة الفعليّة، والعلم الإجمالی المدّعی كالعلم الإجمالی بين الأقل والأكثر المنحلّ عند العقلاء، وبالرجوع إلی الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادّعيناه.
لكنّه أيضاً محلّ إشكال بل منع، لأنّ مورد الأقلّ والأكثر إنّما هو فيما علم ورود التخصيص علی أحد العامّين وشكّ فی الأقلّ والأكثر فی أفراده، وأمّا مع العلم بورود التخصيص آناً[۳۸۶] فی الفوقانی أو التحتانی فلاـ لأـنّ أفراد كلّ منهما تباين أفراد الآخر، فلا معنی للأقلّ والأكثر[۳۸۷].
إنتهی كلامه فی الوجه الثانی وجوابه أيضاً.

بيان مجری الاصول اللفظيّة

الثالث: قوله: والتحقيق عدم جريان إلخ.
وحاصله: أنّ أصالة العموم الأفرادی تجری، بخلاف أصالـة العموم أو الإطلاق الزمانيّين، وذلك لأنّ الاصول اللفظيّة إنّما تجری فيما إذا شك فی المراد، لا فی كيفيّة الاستعمال، فإذا قال: «أكرم العلماء» وشكّ فی وجوب إكرام زيد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۶
العالم قطعاً يتمسّك بأصالة العموم، وأمّا إذا علم أنّه لا يجب إكرام زيد إمّا لكونه غير عالم، فخروجه عن العلماء بنحو التخصّص، وإمّا لكونه فاسقاً مع العلم بكونه عالماً، فخروجه بنحو التخصيص، فلاـ مجال للتمسّك بأصالة العموم لإثبات كونه غير عالم، فالاصول اللفظيّة التی هی اصول عقلائيّة لا تجری عندهم إلّافيما إذا ترتّب عليها أثر عملی.
إذا عرفت ذلك فنقول فی المقام: لا يترتّب علی أصالة العموم أو الإطلاق الزمانيّين أثر عملی، لأنّ جريانهما لإدخال يوم الجمعة الذی علم خروجه غير معقول، ولو اجريا لإثبات لازمهما وهو ورود التخصيص علی العموم الأفرادی[۳۸۸] فهو باطل، لأنّ إثبات هذا اللازم ليس أثراً عمليّاً لهما، بخلاف أصالة العموم الأفرادی، فإنّ أثرها هو وجوب إكرام زيد يوم السبت وما بعده، وهو أثر عملی[۳۸۹].
هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» فی جواب الإشكال، وإن لم يكن بهذا الوضوح.
وتحصّل من جميع مـا ذكره أنّ الحقّ فی جميع الموارد هو الرجوع إلی دليـل العامّ، لكنّ المرجع فيما إذا خرج فرد فی الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج هو العموم أو الإطلاق الزمانيّان، وفيما إذا خرج فی أوّل الزمان هو العموم الأفرادی.

وهو کلام صحیح متین.

فی المراد بالشکّ فی أدلّة الاستصحاب

المراد بالشکّ فی أدلّة الاستصحاب

اشارة

التنبیه الثانی عشر: أنّ الشکّ المقابل للیقین فی أدلّة الاستصحاب لیس بمعنی الاحتمال المساوی بالنسبة إلی البقاء واللابقاء، بل هو خلاف الیقین، فیعمّ الظنّ بالبقاء وبعدمه أیضاً.

وذلک أوّلًا: لأنّه معناه بحسب اللغة والعرف العامّ.

إن قلت: فکیف ارید منه فی قوله علیه السلام: «متی ما شککت فخذ بالأکثر»[۳۹۰] وسائر أخبار الشکوک فی عدد رکعات الصلاة، الاحتمال المساوی فقط؟

قلت: هذا لأجل القرینة التی تدلّ علی اعتبار الظنّ فی عدد الرکعات، فلا یضرّ بالمدّعی، وهو کونه لو خلّی وطبعه بمعنی غیر الیقین لغةً وعرفاً.

وثانیاً: لأنّ ذلک مقتضی مقابلته بالیقین فی قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» حیث إنّ النهی عن نقض الیقین بالشکّ إنّما هو باعتبار کون الیقین مبرماً ومستحکماً وکون الشکّ غیر مبرم، ولا یختصّ هذا بالشکّ المساوی بالنسبة إلی البقاء واللابقاء، بل الظنّ بالبقاء وبعدمه أیضاً أمر غیر مبرم، فلا یجوز نقض الیقین به أیضاً بمقتضی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

وثالثاً: لأنّ ذلک مقتضی قوله: «ولکن تنقضه بیقین آخر» حیث إنّ ظاهره

أنّه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین وأنّه لیس إلّاالیقین.

ورابعاً: لأنّ مقتضی قوله: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام» عقیب سؤال زرارة: «فإن حرّک فی جنبه شیء وهو لا یعلم» فإنّ من حاله کذلک فهو یظنّ بتحقّق النوم، فقوله علیه السلام: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام» ورد فی مورد الظنّ بارتفاع الحالة السابقة، سلّمنا إمکان کونه علی حال حرّک فی جنبه شیء وهو لا یعلم مع عدم تحقّق الظنّ بالنوم، بل قد یظنّ به من هذا الحال وقد لا یظنّ، إلّا أنّ ترک الإمام علیه السلام الاستفصال یفید الإطلاق، فقوله: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام» یدلّ علی جریان استصحاب الوضوء مطلقاً، سواء حصل له الظنّ بالنوم من عدم علمه بتحرّک شیء فی جنبه أم لا.

فالحاصل: أنّ المراد بالشکّ فی أدلّة الاستصحاب هو خلاف الیقین.

وقد عرفت سابقاً[۳۹۱] أنّ المراد بالیقین فیها هو الحجّة، لا خصوص القطع، لقلّة تحقّق القطع بالأحکام وموضوعاتها جدّاً لو لم نقل بعدم تحقّقه، فاختصاص الیقین فیها بالقطع یستلزم کونها قلیل المورد، بل بلا مورد.

علی أنّ مورد الصحیحة الاولی هو الوضوء، ومورد الصحیحة الثانیة طهارة الثوب، وهما ممّا لا طریق إلی القطع به، فإنّ تحقّق الوضوء صحیحاً مع جمیع شرائطه من دون إعمال قاعدة أو أصل أو بیّنة ممّا لا طریق إلیه، وهکذا الثوب، لأنّ احتمال تحقّق ذرّات النجس فی الماء الذی غسل به وإن کان بحراً ممّا لا دافع له، فأین الیقین بالوضوء وبطهارة الثوب؟

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ مفاد قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لا تنقض الحجّة باللاحجّة.

هذا بناءً علی ما اخترناه من أنّ «الیقین» فی أخبار الباب یکون بمعناه، وأمّا علی ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من أنّ المراد به هو المتیقّن، لکن لا ـ بما هو متیقّن، بل ذاته، ویکون قوله: «لا ـ تنقض الیقین بالشکّ» بمعنی «لا ـ تنقض المتیقّن بالشکّ»[۳۹۲] فلا وجه للاستدلال علی کون الشکّ فی أخبار الباب خلاف الیقین بمقابلته بالیقین فی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فإنّه علی مذهبه یکون مقابلًا للمتیقّن، لا للیقین، سیّما أنّه أراد بالمتیقّن ذاته، کالطهارهٔ مثلًا، فلا یکون الشکّ مقابلًا للیقین.

نعم، له أن یستدلّ علی کون المراد بالشکّ فی باب الاستصحاب خلاف الیقین بالوجوه الثلاثهٔ الاخر المتقدّمهٔ.

نقد ما استدلّ به الشیخ رحمه الله فی المقام

واستدلّ الشیخ أیضاً بوجهین آخرین[۳۹۳] ذکرهما المحقّق الخراسانی رحمه الله وناقش فیهما[۳۹۴]:

الأوّل: الإجماع التقدیری، فإنّهم وإن اختلفوا فی حجّیّهٔ الاستصحاب علی أزید من عشرهٔ أقوال واختلف القائلون بالحجّیّهٔ أیضاً فی أنّ مدرکه هل هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إفادته الظنّ، إلّاأنّهم اتّفقوا علی أنّه لو کان حجّیهٔ من باب الأخبار لکان حجّیهٔ مطلقاً، أی ولو ظنّ بالخلاف، فضلًا عن الظنّ بالوفاق.

وفیه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وهو لیس بحجّهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۰

وثانیاً: أنّ مدرکهم معلوم لنا، فإنّ کلّ واحد منهم ذکر دلیل مذهبه.

وثالثاً: لا یکون هذا الإجماع کاشفاً عن رأی المعصوم علیه السلام؛ فإنّ الرأی التقدیری لا یعقل بالنسبهٔ إلیه؛ لأنّه عالم بالواقع.

الثانی: أنّ الظنّ بخلاف الحالهٔ السابقهٔ إن کان من الظنون التی علم بعدم اعتبارها- کالظنّ القیاسی- فوجوده کعدمه عند الشارع، فکما یجری الاستصحاب لو لم یکن هذا الظنّ یجری أیضاً مع وجوده، وإن کان من الظنون التی شکّ فی اعتبارها فرفع الید عن الحالهٔ السابقهٔ به یکون نقضاً للیقین بالشکّ.

وفیه: أنّ عدم حجّیهٔ الظنّ القیاسی ونحوه یکون بمعنی عدم إثبات الحکم الشرعی به، لا أنّ وجوده کعدمه رأساً، والشاهد علی هذا أنّه لو نذر تصدّق عشرهٔ دراهم مثلًا إن ظنّ بعدم وجوب صلاهٔ الجمعهٔ ثمّ حصل له الظنّ به من طریق القیاس وجب علیه التصدّق، وإن لم یثبت به عدم وجوب صلاهٔ الجمعهٔ، فقوله: «الظنّ القیاسی لیس بحجّهٔ» یکون بمعنی عدم ثبوت الحکم به، ولا یدلّ علی أنّ وجوده کالعدم رأساً.

وکون الظنّ بالخلاف من الظنون التی شکّ فی اعتبارها لا یوجب صدق نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عن الحالهٔ السابقهٔ، لأنّ شرطه وحدهٔ متعلّقهما، مع أنّ متعلّق الیقین فی المقام هو الطهارهٔ مثلًا ومتعلّق الشکّ هو الحجّیّهٔ وعدم الحجّیّهٔ، فلا تتّحد القضیّتان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۱

فی اتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ والمشکوک فیها

خاتمه: فیما یعتبر فی جریان الاستصحاب

اشارهٔ

وهو أمران:

الأوّل: فی اتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ والمشکوک فیها

اشارهٔ

وقـد یعبّر عنه ببقـاء الموضوع، وهـل معنـاه أنّه لا بـدّ من إحراز وجود الموضوع خارجاً؟ فإذا کان قیام زیـد متیقّناً ثمّ شـککنا فی بقائه فلابدّ من إحراز وجود زید خارجاً حتّی یجری استصحاب قیامه؟
فی هذا المعنی إشـکال واضح، لأنّ اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنی لا یعقل فی استصحاب وجود الموجودات عند الشکّ فی بقائها، فإنّ زیداً إذا کان موجوداً سابقاً ثمّ شـککنا فی وجوده فلا معنی لأن یقال: یشترط فی استصحاب وجوده إحراز وجوده خارجاً، لأنّه لو کان محرز الوجود لم یعقل استصحابه.

کلام الشیخ رحمه الله فی معنی اعتبار بقاء الموضوع

ولأجل هذا عدل الشیخ الأعظم رحمه الله عن هذا المعنی إلی معنی آخر، فإنّه بعد القول باعتبار بقاء الموضوع فی الاستصحاب، قال: المراد به معروض المستصحب، فإذا ارید استصحاب قیام زید أو وجوده
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۲
فلابـدّ من تحقّق زیـد فی الزمان اللاحق علی النحو الـذی کان معروضاً فی السابق، سواء کان تحقّقه فی السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزید معروض للقیام فی السابق بوصف وجوده الخارجی وللوجود بوصف تقرّره ذهناً لا وجوده الخارجی[۳۹۵]،[۳۹۶]، إنتهی کلامه.

نقد کلام الشیخ رحمه الله فی معنی اعتبار الموضوع

وفیه: أنّه لا ـ یمکن أن یکـون بوصـف وجـوده الـذهنی أیضـاً معروضـاً للوجود، لمـا ثبت فی الحکمـهٔ من تضـادّ الوجود الخـارجی مع الـذهنی، فمـا هو موجود فی الـذهن لا یمکن أن یوجـد فی الخارج بوصف تقرّره ذهناً، وما هو موجود فی الخارج لا یمکن أن یوجد فی الـذهن بوصف وجوده الخـارجی، فکیف یمکن أن یقـال: قولنـا: «زیـد موجود» یکون بمعنی «زیـد المتقرّر فی الـذهن موجود فی الخارج»؟!
فالموضوع فی هـذه القضـیّهٔ هو ذات زید ونفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهنی والخارجی، فإنّ ذات زید کذلک قد یکون موجوداً وقد لا یکون موجوداً، کماهیّهٔ الإنسان مثلًا، فإذا قلنا: «زید موجود» لا یکون زید بوجوده الخارجی موضوعاً حتّی یسـتلزم کون القضـیّهٔ ضروریّهٔ بشرط المحمول، ولا بتقرّره الذهنی حتّی یلزم الاستحالهٔ العقلیّهٔ.
علی أنّ قوله رحمه الله: «المراد بالموضوع معروض المستصحب» ظاهر فی أنّ
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۳
المستصـحب هو محمول القضـیّهٔ فقط، مع أنّه تمام القضـیّهٔ لا المحمول فقط، وذلک لأنّ الدلیل علی اعتبار الاستصـحاب هو قوله: «لا تنقض الیقین بالشـکّ» والیقین والشـکّ ونحوهمـا من الأوصـاف القائمـهٔ بالنفس- کالظنّ والوهـم- لا تتعلّق بالتصوّرات، فإذا قلنا: إنّی متیقّن بزیـد، أو بقیامه، أو بالطهارهٔ مثلًا، یکون فیه تسامـح فی التعبیر، ومعناه «إنّی متیقّن بأنّ زیداً موجود، وبأنّ قیام زید موجود، وبأنّی متطهّر» وإلّا فمجرّد «زید، أو قیامه، أو الطهارهٔ» بمعناها التصوّری لا یکون موجوداً ولا معدوماً، ولا یعقل تعلّق الیقین به، وکذلک الأمر فی الشکّ والظنّ والوهم.
فلا یمکن أن یکون المستصحب الذی هو متعلّق الیقین والشکّ بمقتضی أخبار الاستصحاب من التصورّات، بل لابدّ من أن یکون أمراً

تصدیقیّاً، وهو القضیّة[۳۹۷] بتمامها، لا خصوص محمولها، کما هو ظاهر کلام الشیخ الأعظم رحمه الله.
فتحصّل ممّا تقدّم أنّ متعلّق الیقین فی الاستصحاب یکون قضیّة، وکذلک متعلّق الشکّ، فلنا قضیّتان: متیقّنة، ومشکوکة، ولابدّ من وحدتهما موضوعاً ومحمولًا بمقتضی أخبار الباب، إذ لا معنی لتحریم نقض الیقین بقیام زید بالشکّ فی قیام عمرو، وکذلک لا معنی لتحریم نقض الیقین بقیام زید بالشکّ فی عدالته، فإنّ النقض لا یتعقّل فیهما، فالأخبار بسبب اشتمالها علی کلمة «النقض» تدلّ علی اشتراط وحدة القضیّتین.
فالتعبیر عن هذا الشرط باشتراط بقاء الموضوع لیس فی محلّه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۳۴

نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی المقام

ومن هنا ظهر فساد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّه قال باعتبار اتّحاد القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة موضوعاً[۳۹۸].
إذ لا یکفی الاتّحاد فی خصوص الموضوع فی الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد بین القضیّتین.
نعم، إنّه بعد قوله بلزوم الاتّحاد موضوعاً قال: «کاتّحادهما حکماً».
لکنّه یدلّ- بمقتضی التشبیه- علی کون الاتّحاد فی المحمول أوضح من الاتّحاد فی الموضوع فی نظره، وهو فاسد، فإنّ الاتّحاد فی الموضوع والمحمول یستفاد من قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» کما عرفت، فلا یکون الاتّحاد فی المحمول مقدّماً علی الاتّحاد فی الموضوع، بل هما فی رتبة واحدة، والدلیل علیهما واحد، فلا یکون أحدهما أوضح والآخر أخفی.

دلیل الشیخ علی ما اختاره فی المسألة ونقده

ثمّ إنّ الشیخ رحمه الله استدلّ علی ما ذهب إلیه من اعتبار بقاء الموضوع فی الزمان اللاحق علی النحو الذی کان معروضاً فی السابق بوجه عقلی:
وهو أنّه لو لم یعلم تحقّقه لاحقاً فإذا ارید إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به فإمّا أن یبقی فی غیر محلّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أن یبقی فی موضوع غیر الموضوع السابق، فإن ارید إبقاء العرض السابق بشخصه فی موضوع آخر فهو أیضاً محال، لاستحالة انتقال العرض، وإن ارید إثبات مثله فی موضوع آخر فلا یشمله تعریف الاستصحاب، فإنّه عبارة عن «إبقاء
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۳۵
ما کان» وإثبات مثل العرض السابق لا یکون منه، فلابدّ من إحراز وجود الموضوع فی الزمان اللاحق[۳۹۹].
ویرد علیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی مذهبه من اشتراط بقاء الموضوع فی جریان الاستصحاب، وقد عرفت بطلانه، فإنّ الشرط هو اتّحاد القضیّتین، لإبقاء الموضوع.
وثانیاً: أنّه مبنیّ أیضاً علی ما ذهب إلیه من أنّ المستصحب هو خصوص المحمول، وقد عرفت أیضاً بطلانه، فإنّ المستصحب تمام القضیّة، لا المحمول فقط.
وثالثاً:- وهو الإشکال الأساسی الوارد علی قلب هذا الدلیل[۴۰۰]- أنّا سلّمنا کونه خصوص العرض والمحمول، لکنّ الشارع لم یحکم بإبقاء العرض، بل حکم بترتیب آثاره علیه، فإنّا إذا شککنا فی بقاء عدالة زید یکون معنی قوله:
«لا تنقض الیقین بالشکّ» ترتیب آثار العدالة، لا الحکم بإبقائها، فإنّها أمر تکوینی لا یرتبط بالشارع، وما هو المربوط به إنّما هو ترتیب آثارها الشرعیّة، فأین الحکم ببقاء العرض حتّی یقال: کیف یحکم ببقائه مع عدم إحراز موضوعه؟

ثمّ إنّه بعد ما علم لزوم اتّحاد القضیّة المتیقّنة والمشکوک فیها موضوعاً ومحمولًا فلابدّ من إحرازه وجداناً، فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فیما إذا علمنا بأنّ زیداً موجود ثمّ شککنا فیه، وکذلک إذا علمنا بأنّ زیداً عادل ثمّ شککنا فی بقاء عدالته مع العلم بحیاته، فإنّ الاتّحاد فی هذین المثالین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۳۶

محرز بالوجدان.

إنّما الإشکال فی جریان الاستصحاب فیما إذا علمنا بأنّ زیداً عادل مثلًا ثمّ شککنا فی عدالته وحیاته کلتیهما، فاستصحاب العدالة هل یجری أم لا؟

والحقّ جریانه، لأنّ الموضوع فی مثل هذه القضیّة عند العرف هو نفس زید وماهیّته من غیر أن یکون الوجود والحیاة دخیلًا فیه، فإنّ وجود الماهیّة عند العرف من الحیثیّات التعلیلیّة لعروض العوارض علیها، فکأنّه قیل: «زید عادل لکونه حیّاً» أو تکون القضیّة عند العرف من قبیل القضایا الحینیّة، فکأنّه قیل: «زید عادل حینما کان حیّاً» فالاتّحاد بین القضیّتین محرز وجداناً، لأنّا علمنا بعدالة زید وشککنا فی بقائها، فلا إشکال فی استصحابها.

نعم، لو اخذ بعض الأوصاف فی لسان الدلیل قیداً فی الموضوع، کأن یقال:

«إذا کان زید الحیّ عادلًا یجوز أو یجب تقلیده» ثمّ شککنا فی بقاء عدالته وحیاته کلتیهما، فلا مجال لاستصحاب العدالة، لعدم إحراز الاتّحاد، فإنّ القضیّة المتیقّنة «زید الحیّ عادل» بخلاف المشکوک فیها، فإنّ الحیاة لم تحرز فیها حتّی یقال: إنّا نشکّ فی بقاء عدالة زید الحیّ.

لا یقال: یجری الاستصحاب فی حیاته أوّلًا، فإنّ کونه حیّاً کان متیقّناً أیضاً، وبعد إثباتها بالاستصحاب یجری فی عدالته، لصدق قولنا: «إنّا نشکّ فی بقاء عدالة زید الحیّ» حینئذٍ.

فإنّه یقال: لا یثبت باستصحاب حیاته موضوع قضیّة «زید الحیّ عادل» لعدم کونه[۴۰۱] أثراً شرعیّاً للحیاة.

علی أنّ الوصف اخذ فی موضوع القضیّة محرزاً بالوجدان، واستصحاب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۳۷

الحیاة لا یثبت إلّابقاء «زید الحیّ» تعبّداً، فلم یحرز الموضوع وجداناً باستصحاب الحیاة.

فالحاصل: عدم جریان الاستصحاب فیما إذا اخذ بعض الأوصاف قیداً فی الموضوع وشکّ فی بقاء هذا القید والمحمول کلیهما، لعدم إحراز الاتّحاد بین القضیّتین.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ولکنّ المحقّق النائینی رحمه الله قال: لا مانع من جریان الاستصحاب فیه، لأنّه إذا قال: «إذا کان زید حیّاً عادلًا یجوز تقلیده» وشککنا فی بقاء حیاته وعدالته یجوز إحراز الحیاة والعدالة بالاستصحابین، کما یجوز إحراز أحد جزئی المرکّب بالاستصحاب والآخر بالوجدان، فنستصحب فی المثال کلا الوصفین للموضوع الذی هو زید ونرتّب الأثر- وهو جواز التقلید- علی الموضوع المحرز کلا جزئیه بالأصل[۴۰۲]. هذا حاصل کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی فی المقام

والجواب عنه أنّه وقع الخلط فی کلامه، فإنّه مثّل بقضیّة لا یکون موضوعها مقیّداً بوصف، بل کان الموضوع فیها زیداً فقط، ولکن له

محمولان شکّ فی بقاء کلّ منهما، ونحن أیضاً نقول بجریان الاستصحاب فیهما[۴۰۳] لترتیب

الأثر الشرعی.

إلّا أنّه لا یرتبط بالمقام، فإنّ البحث إنّما یکون فیما إذا اخذ أحد الوصفین قیداً للموضوع، کأن یقال: «إذا کان زید الحیّ عادلًا یجوز تقلیده».

فثبت إلی هنا أنّه یعتبر فی جریان الاستصحاب وحدهٔ القضیّتین وأنّه لابدّ من إحرازها وجداناً.

ملاک الاتّحاد بین القضیّهٔ المتیقّنهٔ مع المشکوکهٔ

بقی الکلام فی أنّ الملاک فی الاتّحاد هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدلیل الشرعی؟

وتظهر الثمرهٔ فی أنّ الملاک لو کان نظر العقل لا یجری الاستصحاب فی الأحکام أصلًا، لأنّه کلّما شکّ فی بقاء الحکم کان لأجل الشکّ فی بقاء موضوعه، ولا یتصوّر کون الموضوع محرزاً بنظره ومع ذلک شکّ فی بقاء حکمه، ألا تری أنّه إذا شکّ فی بقاء وجوب صلاهٔ الجمعهٔ یکون هذا الشکّ ناشیاً عن تغییر خصوصیّهٔ من خصوصیّات الموضوع عقلًا، وهو أنّ موضوع القضیّهٔ المتیقّنهٔ صلاهٔ الجمعهٔ فی زمن حضور المعصوم وموضوع المشکوک فیها صلاهٔ الجمعهٔ فی زمان الغیبهٔ.

فلا یعقل أن یجری الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّهٔ لو کان ملاک الاتّحاد نظر العقل حتّی فی باب النسخ، فإنّ العقل لا یحتمل النسخ إلّاإذا تغیّر بعض خصوصیّات الموضوع، فلا یجری استصحاب عدم النسخ أیضاً لو کان الملاک

فی الاتّحاد نظر العقل.

بل لا یجری علی ذلک فی بعض الشبهات الموضوعیّهٔ أیضاً، کالشکّ فی بقاء الوضوء الناشی عن عروض الخفقهٔ أو الخفقتین الذی هو کان مورد الصحیحهٔ الاولی لزرارهٔ، فإنّ موضوع القضیّهٔ المتیقّنهٔ والمشکوک فیها متغایران فیه عقلًا، لتغایر الإنسان الذی عرض علیه الخفقهٔ والخفقتان والذی لا یکون کذلک بحسب نظر العقل، وکالشکّ فی بقاء کرّیّهٔ الماء، فإنّ الماء الذی علم بکرّیّته کان أکثر من الذی شکّ فی بقاء کرّیّته، فلا تتّحد القضیّتان عقلًا.

فما یظهر من المحقّق الخراسانی رحمه الله من جریان الاستصحاب فی جمیع موارد الشبههٔ الموضوعیّهٔ لو کان الملاک فی الاتّحاد حکم العقل[۴۰۴]، فاسد.

نعم، الحکم کما قال فی المثال الذی ذکره، وهو استصحاب حیاهٔ زید، فإنّ القضیّهٔ المتیقّنهٔ فیه «زید حیّ» والموضوع فی مثله- کما عرفت[۴۰۵]- نفس زید وماهیّته وهو کذلک موجود فی زمان الشکّ حتّی بنظر العقل، فلا إشکال فی استصحاب حیاته، لاتّحاد القضیّتین عقلًا.

فلا یصحّ القول بأنّ المناط فی بقاء الموضوع نظر العقل، وإلّا انسدّ باب الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّهٔ وبعض الشبهات الموضوعیّهٔ.

هذا هو الفرق بین أخذ الموضوع من العقل وغیره.

والفرق بین أخذه من العرف وبین أخذه من لسان الدلیل أنّ الشارع إذا قال: «الماء المتغیّر نجس» وعلمنا بتغیّر ماء فی أحد أوصافه الثلاثهٔ، فصار نجساً بحسب هذا الدلیل، فإن زال تغیّره من قبل نفسه فهل یجری استصحاب

النجاسهٔ أم لا؟ تظهر ثمرهٔ الفرق بین أخذ الموضوع من العرف وبین أخذه من لسان الدلیل فی هذا المثال، فإنّ العرف بعد الشکّ فی

بقاء النجاسـة لأجل زوال التغیّر من قبل نفسه یحکم ببقاء الموضوع ویقول: «هذا الماء کان نجساً والآن نشکّ فی بقاء نجاسـته» فیجری الاستصـحاب، بخلاف ما لو کان الملاک لسان الدلیل، فإنّ النجاسة حملت فی لسان الدلیل علی الماء المتغیّر، وبعد زواله لا یبقی هذا الموضوع، فلا مجال لاستصحاب النجاسة.

وهذا هو الفرق بین کون الملاک فی اتّحاد القضیّتین نظر العرف أو لسان الدلیل.

إشکال ودفع

هاهنـا شـبهة: وهی أنّـا ذکرنـا غیر مرّة أنّ المتّبع فی مفـاد الأدلّـة الشـرعیّة هو فهم العرف، فکیف یتحقّق الفرق بین لسـان الـدلیل ونظر العرف فی بقاء الموضوع؟!

کلام صاحب الکفایة فی الجواب عن الشبهة

وأجـاب المحقّق الخراسـانی رحمه الله عنهـا فی الکفایـة بـأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلی یحرم» ثمّ شـککنا فی حرمـة الزبیب علی تقـدیر الغلیـان، کـان موضوع الـدلیل الشـرعی بحسب فهم العرف هو خصوص العنب، ولکنّهم یتخیّلون بحسب ارتکـازهم ومناسـبات الحکم والموضوع أنّ الموضوع أعمّ من العنب، لکن لا ـ بحیث یصـیر ذلک الارتکاز وتلک المناسـبة موجبین لصـرف الـدلیل عمّا هو ظاهره المتفاهم عرفاً، وهو ترتّب الحرمة علی خصوص عنوان العنب.

وبعبارة اخری: إنّ العرف یرون أنّ موضوع الحرمة هو العنب، لکنّهم مع

ذلـک یتخیّلـون بحسب ارتکـازهم أنّ الموضوع أعمّ منه ومن الزبیب وأنّ العنبیّـة والزبیبیّـة من حالاـته المتبادلـة، إلّـاأنّهم مع ذلـک لا یجترؤون أن یحکموا بشـمول نفس الـدلیل الشـرعی للزبیب، لکنّهم یثبتون حکمه بالاستصـحاب، لأـنّ الزبیب لو لم یکن محکوماً بما حکم به العنب یکون عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه ویصدق نقض الیقین بالشکّ[۴۰۶].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد کلام صاحب الکفایة فی ردّ الشبهة

وفیه: أنّ الارتکازات والتخیّلات العرفیّـة إن کانت بحیث توجب صـرف الـدلیل عمّا هو ظاهره عرفاً وتوجب انعقاد ظهور آخر له حتّی کان قوله:

«العنب إذا غلی یحرم» بمعنی «العنب والزبیب إذا غلی یحرم» فالمتّبع فی موضوع الـدلیل هذا الظهور الثانی لا الظهور البدوی المتزلزل، فلم یتحقّق فرق بین أخـذ الموضوع من العرف وبین أخـذه من لسان الـدلیل، وإن لم تکن بهـذه المثابـة[۴۰۷] فلا وجه للاستصحاب، لعدم فائدة بقاء الموضوع التخیّلی فیه.

فلم یحصل الفرق أیضاً بین أخذ الموضوع من العرف وبین أخذه من لسان الدلیل.

فما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الفرق بینهما غیر تامّ.

ولأجل هـذا الإشـکال التزم المحقّق النائینی رحمه الله بعـدم الفرق بینهما، وقال بکون الفرق بینهما بـدویّاً یزول بعـد الدقّـة العرفیّة، فلا یعتمد علیه[۴۰۸].

کلام الإمام «مدّ ظلّه» فی المسألهٔ

والحقّ ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ الفرق بین أخذ الموضوع من لسان الدلیل الشرعی وبین أخذه من العرف أنّ الموضوع فی قوله: «العنب إذا غلی یحرم» بحسب فهم العرف هو خصوص العنب ولا ـ یرتبط بالزبیب أصلًا، والشاهد علی ذلک أنّک لو اشتریت العنب من زید مثلًا لا ـ یجوز له أن یدفع إلیک الزبیب فی مقام تسلیم المبیع، فمفهوم العنب عند العرف لا یشمل الزبیب ولا یرتبط به أصلًا[۴۰۹]، لکنّ العنب الخارجی إذا یبس وصار زبیباً یشیر العرف إلیه ویقولون: هذا الموجود الخارجی کان قبل یبوسته إذا غلی یحرم، والآن نشکّ فی أنّه إذا غلی یحرم أم لا؟ فیستصحب، وذلک لأنّ العنب والزبیب مع کونهما متغایرین عندهم مفهوماً تکون ماهیّتهما واحدهً، والعنبیّهٔ والزبیبیّهٔ وصفان لهذه الماهیّهٔ الواحدهٔ.

وبالجملهٔ: إنّ العنب قبل أن یبس وصار زبیباً یکون إذا غلی حراماً عند العرف بمقتضی الدلیل الشرعی، وهو «العنب إذا غلی یحرم» وبعد صیرورته زبیباً لا یشمله الدلیل، لکن یشمله أخبار الاستصحاب لو کان الملاک فی اتّحاد القضیّتین نظر العرف، ولا تشمله لو کان الملاک لسان الدلیل، فإنّ الموضوع فی الدلیل هو العنب لا الزبیب، وهما متغایران مفهوماً عند العرف.

وکذلک الأمر فی قوله: «الماء المتغیّر نجس» فإنّا إذا سألنا العرف عن هذا الدلیل هل هو یشمل الماء الذی لم یتغیّر أصلًا أو تغیّر ثمّ زال تغیّره من قبل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۴۳

نفسه؟ یقولون: لا ـ لکنّهم مع ذلک یشیرون إلی الماء الخارجی بعد زوال تغیّره من قبل نفسه ویقولون: هذا الماء کان نجساً والآن نشکّ فی بقاء نجاسته، فتتّحد القضیّهٔ المتیقّنهٔ والمشکوکهٔ فی هذا المثال أیضاً بحسب نظر العرف لا بحسب لسان الدلیل[۴۱۰].

ملاک الاتّحاد

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ الملاک فی الاتّحاد نظر العرف لا العقل ولا لسان الدلیل، لأنّ المتّبع فی فهم الأخبار هو نظر العرف، ومن جملتها قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» ففی کلّ مورد حکم العرف باتّحاد القضیّتین وصدق عنوان نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عن الحالهٔ السابقهٔ فلا بدّ من الاستصحاب بمقتضی أخبار الباب.

ولیعلم أنّ أخذ الموضوع من العقل لا یکون دائماً مضیّقاً لدائرهٔ الاستصحاب، ولا أخذه من العرف موسّعاً لها دائماً، بل قد یکون بالعکس، فإنّ الوجوب والندب مثلًا متباینان عند العرف، لکنّ العقل یری أنّهما وصفان لشیء واحد، فإنّ الوجوب مرتبهٔ شدیدهٔ من الطلب، والندب مرتبهٔ ضعیفهٔ منه، فکلاهما طلب، والاختلاف فی الشدّهٔ والضعف، کالسواد الشدید والضعیف.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۴۵

فی ملاک تقدّم الأمارات علی الاستصحاب

الأمر الثانی: فی ملاک تقدّم الأمارات علی الاستصحاب

اشارهٔ

لا إشکال فی عدم جریان الاستصحاب مع الأمارهٔ المعتبرهٔ فی مورده، سواء کانت مخالفهً له أو موافقهً.

وإنّما الکلام فی وجه تقدّمها علیه وأنّه من باب الورود أو الحکومهٔ أو الجمع العرفی بین دلیل اعتبارها وبین دلیل اعتباره؟

نظریّة المحقّق صاحب الکفایة فی المسألة

هـذه ثلاثـة أوجه ذکرها المحقّق الخراسانی رحمه الله بحسب مقام الثبوت، ثمّ اختار الأوّل- أعنی الورود- بحسب مقام الإثبات، حیث قال ما حاصـله: والتحقیق أنّه للورود، فإنّ رفع الیـد عن الیقین السابق بسـبب أمارة معتبرة علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشکّ، بل بالیقین، فإذا قامت روایـة معتبرة علی عـدم وجوب صـلاة الجمعـة فی عصـر الغیبة فلا مجال للتمسّک بقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لأنّه لا مورد له هاهنا مع قوله: «صدّق العادل» الشامل للخبر القائم علی عدم وجوب صلاة الجمعة.

وأمّا إذا کـانت الأمـارة علی وفقه فلأنّ العمل علی طبق الحالـة السابقـة یکون مسـتنداً إلیها، لا إلی الاستصـحاب لئلّا یلزم نقض الیقین بالشکّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۴۶

إن قلت: لِمَ لا یؤخذ بدلیله ویجب الأخذ بدلیلها؟

قلت: ذلک إنّما هو لأجل أنّه لا محـذور فی الأخـذ بـدلیلها، بخلاف الأخـذ بدلیله، فإنّ تقدیم دلیل الاستصـحاب علی دلیل الأمارة لا یتصوّر إلّاعلی وجه التخصیص، والتخصیص هاهنا یستلزم الدور، فإنّ تخصیص قوله:

«صـدّق العادل» بقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» متوقّف علی حجّیّـة الاستصـحاب فی مورد الأمارات، وحجّیّته فی موردها متوقّفة علی تخصیص «صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

وأمّا الحکومة: فلا أصل لها هاهنا، فإنّها عبارة عن ورود دلیل بلحاظ دلیل آخر لتفسیره وشـرحه والنظارة علیه، مثل قوله: «إذا شککت بین الثلاث والأربع فـابن علی الأربع»[۴۱۱] وقوله: «لاـ شـکّ لکثیر الشکّ»[۴۱۲] فـإنّ هـذا الـدلیل الثانی ورد بلحاظ الـدلیل الأوّل، وغرضه نفی أحکام الشکّ التی دلّ علیها الدلیل الأوّل عن شکّ کثیر الشکّ بلسان نفی موضوعه، ولو لا الدلیل الأوّل لا مجال لورود الدلیل الثانی أصلًا.

والمقام لیس کـذلک، فإنّه لا نظر لـدلیل الأمارة إلی مـدلول دلیل الاستصـحاب ولا بالعکس، فإنّ کلًّا منهما بصدد بیان ما هو الوظیفة للجاهل، ویطرد کلّ منهما الآخر مع المخالفة.

وظاهر القائل بالحکومـة کون دلیلها حاکماً علی دلیله حتّی فی صورة الموافقـة، مع أنّه لا یمکن الالتزام به، لأنّ الحکومة إمّا أن تکون بنحو تضییق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۴۷

الدلیل الحاکم لدائرة الدلیل المحکوم أو بنحو توسعته لها، والمقام لیس کذلک، فإنّ مفاد الخبر الدالّ علی وجوب صلاة الجمعة مثلًا عین مفاد استصحابه، فکیف یکون قوله: «صدّق العادل» حاکماً علی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ»؟!

وأمّا التوفیق العرفی فإن اریـد منه ما ذکرناه- أعنی ورود دلیلها علی دلیله- فلا بحث، إذ الاختلاف إنّما یکون فی اللفظ والتعبیر فقط، وإن اریـد به التخصـیص، ففیه: أنّه کما عرفت لا یبقی المورد لدلیل الاستصـحاب مع دلیل الأمارة، لا أنّ کلًّا منهما یشـمله حتّی یکون تقدیم الثانی تخصیصاً للأوّل[۴۱۳].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ملاک تقدّم أحد الدلیلین علی الآخر

ولابـدّ قبـل بیـان مـا هو الحقّ فی المسألـة من ذکر مقدّمـة إجمالًا فی بیان ما یمکن أن یکون ملاکاً لتقـدّم أحـد الـدلیلین علی الآخر، وسیجیء تفصیل البحث فیه فی مبحث التعادل والترجیح إنشاء اللَّه.

فنقول: إنّ كلّ دليلين لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:

الاولى: أن لا يتعرّض أحدهما بمدلوله لما يتعرّضه الآخر، أى لا ربط بينهما أصلًا، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الجهّال» فلا إشكال فى وجوب العمل بكليهما.

الثانية: أن يكون كلّ منهما متعرّضاً لما يتعرّضه الآخر، ولكن لا تقدّم بينهما بوجه من الوجوه، مثل أن يقول: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام العلماء»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۸

فإنّ كلًّا منهما يتعرّض لإكرام العلماء، لكنّ أحدهما يوجبه والآخر يحرّمه، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فيقع التعارض بينهما.

الثالثة: أن يكون بينهما ربط ويكون أحدهما مقدّماً على الآخر.

وملاك التقدّم قد يكون الأقوائيّة فى الظهور، كما إذا كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر أو نصّاً، فإذا قال: «رأيت أسداً» ثمّ قال بكلام منفصل[۴۱۴]: «الذى رأيته كان ماهراً فى الرمى» يقدّم الثانى على الأوّل، لأنّ ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيها.

وأمّا تقدّم الخاصّ على العامّ الذى يعبّر عنه بالتخصيص وتقدّم المقيّد على المطلق الذى يعبّر عنه بالتقييد، فهل هو من جهة الأقوائيّة فى الظهور كما هو مقتضى التحقيق، أو من جهة الحكومة كما قال به الشيخ الأعظم، فللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث التعادل والترجيح، وسيأتى إنشاء اللّه تعالى.

وبالجملة: قد يكون ملاك التقدّم هو الأقوائيّة فى الظهور ومصداقه البارز تقدّم ظهور قرينة المجاز على ظهور ذيها فى المعنى الحقيقى.

وقد يكون الملاك هو الحكومة.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين قد يكون بينهما ربط من دون أن يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، إلّاأنّ أحدهما متعرّض لجهة من جهات الآخر ممّا لا يتعرّضها نفسه بمدلوله المطابقى، كالتعرّض لموضوعه أو متعلّقه أو جهة اخرى، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق ليسوا من العلماء» أو «سلام العالم إكرام له» أو «الموسيقى ليس بعلم» فإنّ كلًّا من هذه الأدلّة الثلاثة الأخيرة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۹

مقدّم على قوله: «أكرم العلماء» مع عدم كونه أظهر منه، وذلك لأنّ قوله:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» ورد بلحاظ ما للعلماء من الحكم وهو وجوب إكرامهم، وإلّا فلا وجه لوروده لو لم يكن بهذا اللحاظ، فهو مربوط بقوله:

«أكرم العلماء» فى أنّه متعرّض لجهة من جهات موضوعه من دون أن يكون نفسه متعرّضاً لها، فإنّه يدلّ على وجوب إكرام العلماء فقط، من دون أن يحكم بأنّ الفاسق عالم أم لا، فقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء» متعرّض لجهة من جهات قوله: «أكرم العلماء» من دون أن يدلّ هذا بمدلوله المطابقى عليها، وهذا هو الوجه لتقديمه عليه، ويسمّى حكومة.

وهكذا الحال فى تقدّم قوله: «سلام العالم إكرام له» و «الموسيقى ليس بعلم» على قوله: «أكرم العلماء».

فعلى هذا قد يتحقّق التعارض بين العامّين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» فإنّ كلًّا منهما بعمومه متعرّض لحكم العالم الفاسق الذى هو مادّة اجتماعهما، فيتعارضان فيه، لأجل تنافيهما فيه.

وقد يتحقّق بينهما الحكومة، كما إذا بدّلنا «لا تكرم الفسّاق» بقولنا:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» فإنّه كما عرفت متعرّض لجهة من جهات قوله:

«أكرم العلماء» ممّا لا يتعرّضها ذلك، فلا منافاة بينهما أصلًا، فلا وجه للتعارض.

وهكذا لو قال: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «لا صلاح فى إكرامهم» أو «ليس الفسّاق أهلًا للإكرام» أو نحوها، فكلّ واحد من هذه

التعبيرات حاكم على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّ النسبة بينه وبينها عموم من وجه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۰

نتيجة الحكومة

والحكومة قد تنتج نتيجة التخصيص[۴۱۵]، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» فالدليل الثانى متعرّض لجهة من جهات موضوع الدليل الأوّل من غير أن يتعرّض نفسه لها، فهو حاكم عليه.

نعم، لو بدّل قوله: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» ب «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لكان من قبيل التخصيص الاصطلاحى الذى ملاكه الأقوائيّة فى الظهور، فإنّ كلّاً منهما متعرّض لحكم العالم الفاسق، إلّاأنّ الثانى أقوى ظهوراً من الأوّل.

وقد تنتج نتيجة التقييد، مثال ذلك تقدّم قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدّينِ مِنْ حَرَجٍ»[۴۱۶] على قوله: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۴۱۷].

فإنّ هذه الآية تدلّ على وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان حرجيّاً أم لا[۴۱۸]، وتلك تدلّ على نفى جعل الحرج فى الدين، فتقيّد بها آية وجوب الوضوء، وحيث كان هذا التقييد بلسان نفى الحرج فى الدين ولا يتعرّضه آية الوضوء بمدلولها المطابقى لا يكون تقييداً اصطلاحيّاً، بل حكومة نتيجتها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۱

التقييد.

لا- يقال: آية الوضوء تدلّ على جعل وجوب الوضوء مطلقاً، حرجيّاً كان أم لا، فهى مثبتة لجعل الحرج، وآية الحرج نافية له، فكلّ منهما متعرّض له، فلا يكون تقدّم آية الحرج على آية الوضوء من باب الحكومة، بل من باب التقييد الاصطلاحى.

فإنّه يقال: آية الوضوء تدلّ بالمطابقة على وجوب الوضوء، وأمّا جعل الحرج فهو مدلولها الالتزامى لا المطابقى، فهى لا تكون بلفظها متعرّضةً لما تعرّضته آية الحرج.

نعم، لو قيل مكان آية الحرج: «لا يجب الوضوء الحرجى» لكان تقييداً اصطلاحيّاً[۴۱۹].

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الحكومة والورود

والورود أيضاً عند سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» كثيراً ما يكون من نتائج الحكومة وثمراتها، وليس فى عرضها، فإنّ حيثيّة تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر ليست إلّاعلى نحوين: أحدهما: التقدّم الظهورى، والثانى: التقدّم على وجه الحكومة، سواء كانت نتيجتها رفع الموضوع حكماً أو رفعه حقيقةً، فالورود ليس من أنحاء تقديم دليل لفظى على دليل آخر فى مقابل التخصيص والحكومة.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۲

نحو الحكومة حاصر دائر بين النفى والإثبات، فلا يعقل قسم آخر فى الأدلّة اللفظيّة يسمّى وروداً، فإنّ أحد الدليلين إمّا أن يتعرّض لما يتعرّضه الدليل الآخر أو يتعرّض لما لا يتعرّضه، والتقديم فى الأوّل من باب الأقوائيّة فى الظهور، وفى الثانى من باب الحكومة، ولا ثالث لهما، فليس لنا ملاك آخر للتقدّم كى نسمّيه وروداً، فإنّ أتمّ مصاديق الورود عندهم أن يقال: «أكرم العالم» و «ليس زيد بعالم» مع أنّ تقدّم الثانى لا يكون إلّابملاك تعرّضه لما لا يتعرّضه الأوّل، فالورود قسم من الحكومة، لا فى عرضها.

نعم، لا بأس بتسمیة تقدیم بعض الأدلّة اللبّیّة علی بعض- کتقدّم بناء العقلاء علی العمل بخبر الثقة علی قبح العقاب بلا بیان- بالورود، کما أنّه لا بأس بتسمیة تقدّم بعض الأدلّة اللفظیّة علی بعض الأدلّة اللبّیّة- کتقدّم أدلّة الأمارات والاستصحاب علی قبح العقاب بلا بیان- بالورود، وأمّا فی الدلیلین اللفظیّین فلا یعقل الورود فی عرض الحکومة[۴۲۰].

هذا حاصل کلام الإمام «مدّ ظلّه العالی» فی المقام.

الحقّ فی الفرق بین الورود والحکومة

أقول: قوله «مدّ ظلّه»: «تقسیم تقدّم دلیل علی آخر بین التقدّم الظهوری وعلی نحو الحکومة حاصر دائر بین النفی والإثبات إلخ» صحیح لو جعلنا المقسم فی التقسیم الدلالة اللفظیّة، ولکن یمکن أن یتقدّم دلیل علی آخر بملاک غیر الدلالة اللفظیّة، فلا محالة یکون ملاکاً ثالثاً غیر داخل فی ذلک المقسم، وهو أن یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵۳

دلیل بوجوده[۴۲۱] رافعاً لموضوع دلیل آخر حقیقةً، وهذا یسمّی وروداً، لا حکومةً، ولهذا الملاک دائرة واسعة، فإنّه قد یتحقّق فی تقدّم دلیل لبّی علی لبّی آخر، وقد یتحقّق فی تقدّم دلیل لفظی علی لبّی، وقد یتحقّق فی تقدّم دلیل لفظی علی دلیل لفظی آخر، فإنّ تقدّم الأمارات علی أصالة البراءة العقلیّة لا یکون إلّابملاک الورود، فإنّ قوله: «شرب التتن حرام» فرضاً نفس وجوده بیان رافع لموضوع البراءة العقلیّة من دون أن یکون بحسب دلالته متعرّضاً لما لا یتعرّضه البراءة العقلیّة من موضوعها أو حکمها أو غیر ذلک، فإنّ مفاده اللفظی حرمة شرب التتن، ومفادها قبح العقاب بلا بیان، ولیس لسانه «أنا بیان» حتّی یکون تقدّمه علیها من باب الحکومة، لکن نفس وجوده یکون بیاناً، فتقدّمه علیها یکون وروداً، والوارد فی هذا المثال دلیل لفظی والمورود دلیل لبّی.

الحقّ فی وجه تقدّم الأمارات علی الاستصحاب

وتقدّم الأمارات علی الاستصحاب أیضاً یکون بنحو الورود، لأنّه إذا قامت روایة معتبرة علی عدم وجوب صلاة الجمعة مثلًا یکون نفس وجودها[۴۲۲] بمقتضی دلیل اعتبارها حجّة، فلا مجال للتمسّک بقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» إذ لا مورد له بملاحظة ماعرفت[۴۲۳] من أنّ معناه «لا تنقض الحجّة بغیر الحجّة» فالأمارات متقدّمة علی الاستصحاب بنحو الورود، سواء کان دلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵۴

حجّیّتها لفظیّاً أو بناء العقلاء، وکلّ من الوارد والمورود هاهنا دلیل لفظی.

فدائرة الورود واسعة، بخلاف الحکومة، فإنّها لا تتحقّق إلّابین دلیلین لفظیّین.

فتحصّل من ذلک أنّ تقدّم الأمارات علی الاستصحاب یکون بنحو الورود، وهو لا یکون قسماً من الحکومة کما تخیّله سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

هذا هو الفرق بین الحکومة والورود.

الفرق بین التخصّص والورود

وأمّا الفرق بینه وبین التخصّص فهو أنّ التخصّص خروج عن الدلیل بنفسه، أی من دون ملاحظة دلیل آخر، بخلاف الورود، فإنّه خروج عنه بملاحظة وجود الدلیل الوارد، بحیث لو لم یکن لما خرج ما خرج، وبعبارة اخری: الورود یکون نوعاً من التعبّد، بخلاف التخصّص، فإنّه خروج واقعی بلا تعبّد أصلًا. فی ملاک تقدّم الاستصحاب علی سائر الاصول العملیّة

ملاک تقدّم الاستصحاب علی سائر الاصول العملیّة

لا إشکال فی تقدّم الاستصحاب علی سائر الاصول العملیّة الاخر، ولذا اشتهر بینهم أنّ الاستصحاب عرش الاصول وفرش الأمارات.
وإنّما الإشکال فی وجهه.
وحیث إنّ الاصول تنقسم إلی عقلیّة وشرعیّة[۴۲۴] نعقد لکلّ منهما بحثاً علیحدة، فنقول:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵۵

وجه تقدّم الاستصحاب علی الاصول العقلیّة

الحقّ أنّه وارد علی الاصول العقلیّة.
وذلک لأنّ موضوع البراءة العقلیّة هو العقاب بلا بیان، فإنّ العقل یحکم بقبحه، وموضوع الاحتیاط هو دفع العقاب المحتمل، فإنّه یحکم بوجوبه، وموضوع التخییر دوران الأمر بین المحذورین مع عدم المرجّح فی البین.
وقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» بیان بالنسبة إلی البراءة العقلیّة، لأنّا إذا شککنا مثلًا فی وجوب صلاة الجمعة فی عصر الغیبة فلا مورد لحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، إذ نفس دلیل الاستصحاب الحاکم ببقاء وجوبها بیان.
وهو- أعنی الاستصحاب- مؤمّن من العقاب بالنسبة إلی الاحتیاط، لأنّا إذا شککنا یوم الجمعة فی أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة یجری استصحاب عدم وجوب الظهر فی یوم الجمعة، فلا یبقی مجال لحکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لارتفاع مورده بالاستصحاب.
وهو- أعنی الاستصحاب- مرجّح لأحد الطرفین فی أصالة التخییر، لأنّا إذا شککنا فی أنّ العمل الکذائی هل هو واجب أو حرام وکان سابقاً واجباً، یکون استصحاب الوجوب مرجّحاً له، فلا یبقی مورد لدوران الأمر بین المحذورین من غیر مرجّح فی البین.
وحیث إنّ نفس وجود دلیل الاستصحاب یکون بیاناً ومؤمّناً من العقاب ومرجّحاً، لا دلالته اللفظیّة، فالاستصحاب وارد علی الاصول العقلیّة[۴۲۵].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵۶

وجه تقدّم الاستصحاب علی الاصول الشرعیّة

وأمّا وجه تقدّمه علی الاصول الشرعیّة فلابدّ قبل التحقیق فیه من ملاحظة مفاد هذه الاصول، فنقول:
إنّ موضوع الاصول الشرعیّة مقیّد بعدم[۴۲۶] العلم، فإنّ مفاد قوله: «رفع ما لا یعلمون» رفع التکلیف الذی لا یکون معلوماً، ومفاد قوله: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام» کلّ شیء لم یعلم حرمته فهو لک حلال، ومفاد قوله: «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» کلّ شیء لم یعلم نجاسته فهو طاهر.
ومعلوم أنّه لا خصوصیّة للعلم، بل المراد منه هو الحجّة، فمدلول البراءة الشرعیّة هو رفع التکلیف الذی لم تقم علیه حجّة شرعیّة أو عقلیّة، ومدلول قاعدة الحلّیّة هو إباحة کلّ شیء لم تقم علی حرمته حجّة، ومدلول قاعدة الطهارة هو طهارة کلّ شیء لم تقم حجّة علی قذارته، سواء کانت الحجّة قطعاً أو أمارةً معتبرة أو غیر ذلکمن الحجج.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ ورود الاستصحاب علی الاصول الشرعیّة أیضاً.
ویمکن تقریبه بوجهین:

الأوّل: أنّ قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» بدلالته اللفظیّة یدلّ علی وجود

الحجّة فی مورده، لأنّک قد عرفت أنّ مفاده «لا تنقض الحجّة باللاحجّة» فهو یدلّ علی أنّ الحجّة التی قامت علی حدوث حکم أو موضوع فی السابق حجّیّتها باقیة فی الزمان اللاحق[۴۲۷] أیضاً، فعلی هذا لا یبقی موضوع للُاصول الشرعیّة، فالاستصحاب وارد علیها.

إن قلت: کیف یکون التقدّم بنحو الورود؟ مع أنّ أخبار الاستصحاب- علی هذا- تعرّضت جهة من جهات أدلّة الاصول الشرعیّة التی لم تتعرّض لها نفسها، وبعبارة اخری: دلیل الاستصحاب بدلالته رافع لموضوع هذه الاصول، لا بوجوده، فلا محالة یکون حاکماً علیها، لا وارداً.

قلت: إنّ الحکومة لا تتحقّق إلّاإذا کان الدلیل الحاکم بدلالته متعرّضاً لجهة لم یتعرّضها الدلیل المحکوم وکان صدوره بلحاظ شرح الدلیل المحکوم وتفسیره، بحیث لو لم یکن الدلیل المحکوم لکان صدوره غیر معقول، والمقام لیس کذلک، لأنّ قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» دلیل مستقلّ غیر صادر بلحاظ تفسیر أدلّة الاصول الشرعیّة، ألا تری أنّ صدوره معقول ولو لم یکن لنا اصول شرعیّة أصلًا؟

الثانی: أنّ نفس وجود دلیل الاستصحاب حجّة ورافع لموضوع هذه الاصول، وعلی هذا کونه وارداً علیها واضح.

والحاصل: أنّ الاستصحاب وارد علی الاصول العملیّة الاخر، عقلیّة کانت أو شرعیّة.

وعلم ممّا ذکرنا أنّ الأمارات کما تتقدّم علی الاستصحاب تکون متقدّمة علی سائر الاصول أیضاً، لأنّ تقدّم الأمارات علی الاستصحاب یستلزم تقدّمها علی ما یتقدّم علیه الاستصحاب بطریق أولی.

تعارض الاستصحابین

إنّ للمحقّق الخراسانی رحمه الله کلاماً فی تصویر تعارض الاستصحابین، لکنّه ناقص یحتاج إلی تکمیل، وهو أنّ التعارض بینهما علی أقسام: فی تعارض الاستصحابین

الأوّل: أن لا نعلم بارتفاع الحالة السابقة فی أحدهما، بل یحتمل بقائهما، إلّا أنّ المکلّف لا یتمکّن من العمل بهما، کما إذا وجب علیه أمران مع تمکّنه من العمل بهما ثمّ عرض له الشکّ فی بقاء وجوبهما وعرض له أیضاً عدم القدرة إلّا علی أحدهما.

قال رحمه الله: فهو من باب تزاحم الواجبین، فکما أنّک تکون مخیّراً بین الواجبین القطعیّین إذا لم تکن قادراً علی کلیهما، فهاهنا أیضاً تکون مخیّراً بین الواجبین المستصحبین.

الثانی: ما إذا علم انتقاض الحالة السابقة فی أحدهما إجمالًا، فتارةً لا یکون الشکّ فی أحدهما مسبّباً عن الشکّ فی الآخر، کما إذا کان لنا إناءان طاهران ثمّ وقع قطرة من الدم مثلًا فی أحدهما لا علی التعیین، وتارة اخری یکون مسبّباً عنه، إمّا شرعاً، کما إذا غسلنا الثوب النجس بماء مشکوک الطهارة والنجاسة مع کونه طاهراً سابقاً، فیتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، للعلم بکذب أحدهما، أو عادةً، کما إذا شککنا فی حیاة زید وفی نبات لحیته، ففی الأوّل یجری استصحاب الحیاة، وفی الثانی استصحاب عدم النبات، وهما متعارضان، للعلم بکذب أحدهما، إذ الشکّ فی الثانی مسبّب عن الأوّل عادةً، فإن کان حیّاً نبتت لحیته عادةً، وإن لم تنبت فلا یکون حیّاً، أو عقلًا، کالشکّ فی حیاة زید وفی بلوغه عشرین سنة، فاستصحاب الحیاة یعارض

استصحاب عدم بلوغه عشرین سنة، للعلم بکذب أحدهما عقلًا[۴۲۸].

هذا حاصل کلامه رحمه الله بتکمیل منّا.

ملاک تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی

فإن کانت السببیّة شرعیّة فلا إشکال فی تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی، إنّما الإشکال والنزاع فی وجهه وأنّ تقدّمه علیه بنحو الحکومة أو الورود أو غیرهما؟

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

ذکر الشیخ رحمه الله له وجوهاً نشیر إلی أهمّها، وهو اثنان ذکرهما دفعاً لإشکال أورده علی نفسه:
فقال فی بیان الإشکال: وقد یشکل بأنّ الیقین بطهارة الماء والیقین بنجاسة الثوب المغسول به کلّ منهما یقین سابق شکّ فی بقائه وارتفاعه، وحکم الشارع بعدم النقض نسبته إلیهما علی حدّ سواء، لأنّ نسبة حکم العامّ إلی أفراده علی سواء، فکیف یلاحظ ثبوت هذا الحکم للیقین بالطهارة أوّلًا حتّی یجب نقض الیقین بالنجاسة، لأنّه مدلوله[۴۲۹] ومقتضاه.
والحاصل: أنّ جعل شمول حکم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحکم أو عن الموضوع کما فی ما نحن فیه فاسد بعد فرض تساوی الفردین فی الفردیّة[۴۳۰]، إنتهی کلامه رحمه الله فی بیان الإشکال.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۰
ثمّ أجاب عنه أوّلًا: بأنّ السبب مقدّم علی المسبّب رتبةً، وهذا یوجب شمول دلیل الاستصحاب له قبل شموله للمسبّب[۴۳۱].
وثانیاً: بأنّه لا محذور فی شموله للسبب، فإنّ جریان الاستصحاب فی الشکّ السببی رافع لموضوع الشکّ المسبّبی، فلا یبقی له مورد أصلًا، ولا إشکال فیه.
بخلاف جریانه فی الشکّ المسبّبی، لأنّه حینئذٍ إمّا یجری فی ناحیة السبب أیضاً أم لا، فعلی الأوّل یقع التعارض بینهما، للعلم بکذب أحدهما، وعلی الثانی لا وجه لخروج السبب عنه إلّاالتخصیص، لوضوح أنّ الشکّ فی بقاء طهارة الماء من موارد قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فلا محالة یکون خروجه عنه تخصیصاً، والتخصیص وإن لم یکن فی نفسه ممنوعاً إلّاأنّه فی المقام یستلزم الدور، لأنّه یتوقّف علی شمول «لا تنقض» للشکّ المسبّبی، وشموله له یتوقّف علی تخصیصه بالنسبة إلی الشکّ السببی، وهذا دور مصرّح.
وبالجملة: لا محذور فی جریان الاستصحاب فی السبب بخلاف جریانه فی المسبّب[۴۳۲].
هذا حاصل کلامه رحمه الله فی الجواب عن الإشکال.
وتبعه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی هذا الجواب الأخیر وجعله السرّ فی تقدیم الاستصحاب السببی علی المسبّبی[۴۳۳].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۱

نقد ما أفاده الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی

وفیه: أنّ تقدّم السبب علی المسبّب رتبةً عقلی لا یفهمه العرف الذی تکون الخطابات الشرعیّة ملقاةً إلیه، والتقدّم الزمانی الذی یدرکه العرف لا یتحقّق بینهما، لأنّهما متّحدان زماناً، فهما فردان من «لا تنقض» ویشملهما علی حدّ سواء.
وأمّا ما أفاده من أنّ تخصیص دلیل الاستصحاب بالنسبة إلی الشکّ السببی یستلزم الدور، فهو أیضاً ممنوع، لأنّه بعد ما کان الملاک فی فهم الخطابات الشرعیّة هو العرف لا العقل فکلّ من السبب والمسبّب فرد لدلیل الاستصحاب وجداناً، وخروج کلّ منهما عنه لا یرتبط بشموله للآخر ولا یتوقّف علیه.

الحقّ فی المسألة

والتحقیق أنّ تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی یکون بنحو الورود.

توضیح ذلک یحتاج إلی مقدّمة:

وهی أنّ قضیّة أخبار الباب هو الحکم ببقاء المستصحب، سواء کان من الأحکام أو الموضوعات.

فما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ قضیّتها هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحکام ولأحکامه فی استصحاب الموضوعات[۴۳۴]، غیر تامّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۲

إذ مفادها- کما عرفت[۴۳۵]- هو الحکم بحجّیّة الیقین السابق فی الزمان اللاحق أیضاً تعبّداً، فإن کان متعلّق الیقین هو الحکم فأخبار الاستصحاب تحکم ببقائه تعبّداً، وإن کان هو الموضوع تحکم ببقاء الموضوع من دون أن تتعرّض لحکمه، بل حکمه یستفاد من دلیل آخر بعد تنقیح الاستصحاب موضوعه، مثلًا إذا شککنا فی بقاء خمریّة مایع یجری استصحابها وینقّح موضوع قوله: «کلّ خمر حرام» فالاستصحاب حاکم علی هذا الدلیل الاجتهادی بتوسعة موضوعه[۴۳۶].[۴۳۷]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۳۶۲

ا عرفت هذا فنقول فی المقام: استصحاب طهارة الماء فی المثال المتقدّم ینقّح موضوع قوله: «کلّ ماء طاهر مطهّر» وحاکم علیه، لکونه متعرّضاً لموضوعه توسعةً، فلا مجال لاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهارة، لأنّ قوله: «کلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّر» وارد علی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فإنّ مفاده حرمة نقض الحجّة بغیر الحجّة، وقوله: «کلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّرٌ» بوجوده حجّة رافعة لموضوعه.

وبالجملة: یستفاد طهارة الماء من الاستصحاب، ومطهّریّته من الدلیل الاجتهادی الدالّ علی مطهّریّة الماء الطاهر، فلا یبقی مورد لاستصحاب نجاسة الثوب، فالأصل السببی حاکم علی الدلیل الاجتهادی، وهو وارد علی الأصل المسبّبی، فالأصل السببی بمعونة الدلیل الاجتهادی وارد علی الأصل المسبّبی.

هذا هو مقتضی التحقیق فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۳

تعارض الاستصحابین الذین بینهما سببیّة غیر شرعیّة

وأمّا إذا کانت السببیّة غیر شرعیّة فلا وجه لتقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی، لعدم الارتباط بینهما، فإنّا إذا استصحبنا حیاة زید یترتّب علیه حرمة تزویج زوجته وحرمة التصرّف فی أمواله ونحوهما من آثار الحیاة، وأمّا آثار نبات لحیته الذی یکون الشکّ فیه مسبّباً عن الشکّ فی الحیاة فلا، لأنّ استصحاب الحیاة بالنسبة إلیها مثبت، وبعبارة اخری: إذا استصحبنا حیاة زید فهو ینقّح موضوع قوله: «إذا کان زید حیّاً یحرم التزویج بزوجته والتصرّف فی أمواله» وأمّا نبات لحیته وعدمه فلا یرتبط باستصحاب الحیاة، ولا بهذا الدلیل الاجتهادی المترتّب علیه، فلو نذر تصدّق عشرة دراهم علی تقدیر نبات لحیة زید لما وجب علیه باستصحاب حیاته، لأنّ الآثار العادیّة والعقلیّة لا تترتّب علی المستصحب ولا الآثار الشرعیّة المترتّبة علیهما، فلا یکون استصحاب الحیاة مقدّماً علی استصحاب عدم نبات اللحیة.

وهذا هو السرّ فی إجراء الإمام علیه السلام استصحاب الوضوء فی الصحیحة الاولی لزرارة بقوله: «فإنّه علی یقین من وضوئه ولا ینقض

الیقین أبـداً بالشـکّ» مع کون الشکّ فی بقاء الوضوء فی مورد الروایـة مسبّب عن الشکّ فی النوم، وذلک أنّ السـببیّة حیث لا تکون شرعیّة بل عقلیّة لا یکون استصـحاب عدم النوم مقدّماً علی استصـحاب الوضوء، کما عرفت توضیح ذلک فی البحث عن مفاد الروایة، فراجع[۴۳۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۴

تعارض الاستصحابین الذین لا سببیّة بینهما

وأمّا إذا لم یکن الشکّ فی أحدهما مسبّباً عن الآخر أصلًا فلابدّ قبل التحقیق فی المسألة من تحریر محلّ النزاع، فنقول:

وقع النزاع فی وجه عدم جریان الاصول العملیّة فی أطراف العلم الإجمالی علی ثلاثة أقوال[۴۳۹]:

الأوّل: مـا ذهب إلیه الشـیخ رحمه الله من أنّ وجهه هو لزوم التنـاقض فی أدلّـة الاـصول علی تقـدیر جریانها فی أطراف العلم، فإنّا إذا علمنـا بطهارة إنائین ثمّ علمنا بوقوع قطرة من الـدم فی أحـدهما إجمالًا فلو کان الاستصـحاب جاریاً فیهما لزم التناقض بین صـدر دلیل الاستصحاب وذیلها، فإنّ صدرها- أعنی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ»- یقتضی طهارة کلا الإنائین تعبّداً، وذیلها- أعنی قوله: «ولکن تنقضه بقین آخر»- یوجب ترتیب الأثر علی العلم الإجمالی بنجاسة أحدهما، وهذا تناقض ظاهر.

الثـانی: مـا ذهب إلیه المحقّق الخراسـانی رحمه الله من أنّ وجهه لزوم المخالفـة العملیّـة للتکلیف المعلوم بالإجمال، فإنّا إذا استصـحبنا طهارة کلا الإنائین خالفنا التکلیف بالاجتناب عن النجس.

الثالث: ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ وجهه أنّه لا یمکن جریان دلیل الاستصحاب فی أطراف العلم، لأنّ من[۴۴۰] هو عالم بأنّ المکلّف قطع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۵

بارتفاع الحالة السابقة فی أحد طرفیه ویکون قطعه حجّة ذاتاً کیف یمکن له أن یحکم ببقائها فی کلیهما تعبّداً؟!

وهکذا سائر الاصول.

ومـا اختـاره الشـیخ والمحقّق النـائینی رحمهمـا الله یتّحـدان نتیجـةً، وهی أنّ الاـصول- ومنها الاستصـحاب- لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی مطلقاً، سواء اسـتلزم جریانها فیها مخالفـة عملیّـة لتکلیف معلوم بالإجمال، کالمثال السابق، أم لا، کاستصـحاب نجاسـة إنائین عند العلم بصیرورة أحدهما طاهراً، لکنّ الشیخ ذهب إلیه لأجل مقام الإثبات ودلالة الدلیل، والمحقّق النائینی لأجل مقام الثبوت.

بخلاـف مـا ذهب إلیه المحقّق الخراسـانی رحمه الله، فـإنّه لا یمنع جریان الاصول فی أطراف العلم إلّافیما إذا اسـتلزم المخالفـة العملیّة للتکلیف المعلوم بالإجمال.

محلّ النزاع فی المقام

إذا عرفت هـذا فاعلم أنّ البحث هاهنا إنّما هو فی تعارض الاستصـحابین بعد الفراغ عن جریانهما فی أنفسـهما، لا فی جریانهما وعدمه فی أطراف العلم.

فعلی هـذا لا مجال لهذا البحث علی ما ذهب إلیه الشـیخ والمحقّق النائینی رحمهما الله من عدم جریان الاستصـحاب فی أطراف العلم، لقصور دلالـة دلیله، أو لعـدم إمکـانه، وأمّـا بنـاءً علی جریـانه فیهـا ذاتاً وکون المحـذور هو المخالفـة العملیّـة- کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله- فلا مجال لهذا البحث أیضاً لو لم یکن جریانهما مستلزماً لها.

فینحصـر النزاع فی تعـارض الاستصـحابین بعـد العلم الإجمـالی بانتقـاض الحالـة السابقـة فی أحـدهما فیمـا إذا کان جریانهما مسـلتزماً

للمخالفة العمليّة بعد

الفراغ من جريانهما ذاتاً، فإذا كان كذلك فلابدّ من البحث فى حكمه.

فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم لو لم يستلزم المخالفة العمليّة وعدم جريانه فيها لو استلزمها[۴۴۱] فهو مشخّص لموضوع البحث فى تعارض الاستصحابين، وأمّا حكمه الذى يكون النزاع هاهنا فيه فلم يتعرّض له أصلًا.

فلابدّ هاهنا من البحث فى أنّ الاستصحابين إذا تعارضا فى أطراف العلم لأجل المخالفة العمليّة فهل القاعدة تقتضى تساقطهما أو التخيير بينهما أو ترجيح أحدهما لو كان له مزيّة؟

تصوير تعارض الاستصحابين فى غير موارد العلم الإجمالى

ويمكن تصوير مورد آخر لمحلّ النزاع غير أطراف العلم الإجمالى، وهو ما إذا دلّ دليل على عدم الجمع بين المستصحبين من دون أن يكون الشكّ فى بقاء أحدهما مسبّباً عن الشكّ فى الآخر ومن دون أن يعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما إجمالًا.

مثاله: أن يكون لنا ماء قليل نجس بالملاقاة فتمّمناه كرّاً بماء طاهر، فشككنا فى بقاء طهارة المتمّم- بالكسر- وفى بقاء نجاسة المتمَّم- بالفتح- فيتعارض الاستصحابان لأجل الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يكون له إلّا حكم واحد، فلا مجال للجمع بين استصحاب طهارة المتمّم- بالكسر- ونجاسة المتمّم- بالفتح- بعد صيرورتهما ماءً واحداً، ولولا الإجماع لما تعارضا، لعدم العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما، ولا يكون الشكّ فى

أحدهما مسبّباً عن الآخر أيضاً.

وفى هذا المورد يقع التعارض بين الاستصحابين عند الكلّ.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موردان: أحدهما: ما إذا كان جريانهما مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة بعد الفراغ عن جريانهما ذاتاً، وهذا مبنىّ على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم، ثانيهما: قيام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، ولا فرق فى هذا بين مذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله وبين مذهب الشيخ والمحقّق النائينى رحمهما الله، فإنّه من مصاديق تعارض الاستصحابين عند الجميع.

حكم الاستصحابين المتعارضين

إذا عرفت محلّ النزاع فاعلم أنّ حكمه دائر ثبوتاً بين الترجيح والتساقط والتخيير، ولا رابع لها.

أمّا الترجيح: فلا طريق إليه هاهنا كما قاله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۴۴۲]؛ لأنّه يعتبر فى الترجيح أن لا يكون المرجِّح حاكماً على ذى الترجيح ولا بالعكس، ويعتبر أيضاً اتّحادهما لساناً، فعلى هذا لا يجوز ترجيح أحد الاستصحابين بموافقة أمارة معتبرة له ولا- بموافقة أصل من الاصول العمليّة الاخر ولا- بموافقة ظنّ غير معتبر، لفقد الشرط الأوّل فى الأوّلين، فإنّ الأمارة واردة على الاستصحاب وهو وارد على الاصول العمليّة الاخر كما عرفت آنفاً، ولفقد الشرط الثانى فى الأخير، فإنّ الاستصحاب يفيد حكماً

ظاهريّاً عند الشكّ فى الحكم الواقعى، بخلاف الظنّ، فإنّه حاكٍ عن الواقع وطريق إليه، فإذا تمّمنا الماء القليل المتنجّس كرّاً بماء

طاهر فلو قام دليل اجتهادى على نجاسة ما كان منه نجساً لا يمكن ترجيح استصحاب النجاسة به، لكونه وارداً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فلا يبقى لنا استصحاب حتّى يرجّح به، ولا يمكن أيضاً ترجيح استصحاب طهارة المتمّم- بالكسر- بأصالة الطهارة، لأنّ الاستصحاب وارد عليها كما عرفت، فلا تبقى هى معه، ولا يمكن أيضاً ترجيح أحدهما بظنّ غير معتبر، لاختلاف لسانهما، فإنّ الاستصحاب على التحقيق أصل ناظر إلى الظاهر، والظنّ طريق إلى الواقع وحاكٍ عنه، فلم يتّحد مضمونهما حتّى يترجّح أحدهما بالآخر.

نعم، لو كان الاستصحاب أمارة أو أصلًا محرزاً لجاز ترجيحه بالدليل الظنّى غير المعتبر، لوحدة مضمونهما، لكنّه خلاف التحقيق.

وبالجملة: ليس لنا شيء يصلح لأن يكون مرجّحاً لأحد الاستصحابين المتعارضين.

الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين

وأمّا وجه تساقطهما فهو أنّ أخبار الباب تشمل كلّاً منهما على سبيل التعيين، لا الأعمّ منه ومن التخيير، أى نسبة الأخبار إلى جميع أفرادها فى جميع حالاتها على السواء، ولا تشمل كلّ واحد منها مرّات عديدة: مرّة تعييناً، وهو إذا لم يعارض غيره أصلًا، واخرى تخييراً بين اثنين إذا كانت المعارضة بين استصحابين، وثالثةً بين ثلاثة إذا كانت بين ثلاثة استصحابات، وهكذا، وحينئذٍ لا يمكن الأخذ بكلّ واحد من الاستصحابين المتعارضين، للزوم المخالفة العمليّة القطعيّة أو لزوم المخالفة مع الدليل الخارجى الدالّ على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۹

عدم الجمع بينهما، ولا يمكن الأخذ أيضاً بواحد منهما معيّناً، لعدم الترجيح، ولا مخيّراً، لعدم شمول الأخبار للأفراد بنحو التخيير، فلابدّ من الالتزام بسقوطهما.

نقد ما استدلّ به القائل بالتخيير فى الاستصحابين المتعارضين

والقائل بالتخيير تمسّك بوجهين:

أحدهما: أنّه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييريّاً، لوجود الملاك التامّ فى كليهما، كما فى باب التزاحم، فقوله: «أنقذ الغريق» يشمل كلّ غريق على سبيل التعيين، وإذا كان لنا غريقان ولم نتمكّن من إنقاذ كليهما سقط الخطاب التعيينى- أعنى قوله: «أنقذ الغريق»- لكنّ العقل يستكشف أنّ للشارع هاهنا خطاباً تخييريّاً، لتحقّق الملاك فى كلّ منهما، والمقام أيضاً كذلك، لأنّ التعارض وإن كان يوجب سقوط الخطاب التعيينى بحرمة نقض اليقين بالشكّ، إلّاأنّ العقل يستكشف أنّ للشارع خطاباً تخييريّاً، لوجود الملاك فى كلّ منهما، فلابدّ من إجراء الاستصحاب فى واحد منهما تخييراً.

وفيه: أنّ قياس المقام بباب التزاحم مع الفارق، فإنّ كشف الخطاب التخييرى فى مثل «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه، لوجود الملاك فى كلّ من الطرفين، دون مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وذلك لأنّ الملاك فى وجوب إنقاذ الغريق هو حفظ النفس المحترمة، وهو موجود بالنسبة إلى كلّ واحد من الغريقين وإن لم نقدر على إنقاذ كليهما، بخلاف المقام، فإنّ حرمة نقض اليقين بالشكّ ليست تكليفاً نفسيّاً مشتملًا على الملاك، بل هى تكليف لأجل التحفّظ على الواقع، لا بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاك درك الواقع، فاستصحاب الوجوب والحرمة لا يوجب حدوث ملاك فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۰

المستصحب، بل يكون حجّة على الواقع لو أصاب، وإلّا يكون التخلّف تجرّياً لا غير، فالنهى عن نقض اليقين بالشكّ لا يكون إلّابملاك التحفّظ على الواقع، وهذا الملاك ليس بموجود فى الاستصحابين المتعارضين، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما،

أو لقيام دليل خارجى على عدم اجتماعهما، فملاك الاستصحاب لا يكون موجوداً فى كليهما، بخلاف باب التزاحم، فإنّك قد عرفت وجود الملاک فى إنقاذ كلا الغريقين، فقياس المقام به مع الفارق.

الثانى: أنّ المحذور من جريان الاستصحاب فى صورة التعارض إنّما هو ناشٍ من إطلاق أدلّته، فلابدّ من رفع اليد منه، لا من أصلها، كما فى باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «أنقذ الغريق» يقتضى وجوب إنقاذ كلّ من الغريقين مطلقاً، سواء أنقذ الآخر أم لم ينقذه، وهذا يستلزم التكليف بما لا يطاق، لعدم القدرة على إنقاذ كليهما فرضاً، فلابدّ من تقييد هذا الإطلاق، فيصير مفاده وجوب إنقاذ زيد مثلًا بشرط عدم إنقاذ عمرو، وبالعكس، فيكون واجباً تخييريّاً، كسائر الواجبات التخييريّة، إلّاأنّ الحاكم بالتخيير هاهنا هو العقل وهناک هو الشرع.

ومسألة تعارض الاستصحابين أو الاستصحابات أيضاً نظير باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ» يقتضى المنع من نقض اليقين بالشکّ فى هذا الإناء مثلًا مطلقاً، سواء نقض فى الآخر أم لا، وكذلک بالنسبة إلى الإناء الآخر، فيجرى استصحاب طهارة كلّ منهما بمقتضى هذا الإطلاق، وحيث إنّه مستلزم لمخالفة قطعيّة عمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال- وهو وجوب الاجتناب عن النجس- فلابدّ من رفع اليد من هذا الإطلاق، فيصير مفاده بعد التقييد حرمة نقض اليقين بالشکّ فى هذا الإناء بشرط النقض فى الآخر، وبالعكس، كما فى باب التزاحم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۳۷۱

وبالجملة: إنّ المانع من جريان الاستصحاب فى صورة التعارض هو إطلاق دليله، لا أصله، فلا ملزم لطرحه بالكلّيّة والقول بالتساقط، بل يكفى رفع اليد من إطلاقه، وهو معنى التخيير.

وفيه أوّلًا: أنّ ما نحن فيه من موارد العلم الإجمالى، لأنّا نعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحد المستصحبين إجمالًا، ويمكن من بداية الأمر دعوى عدم تحقّق الإطلاق فى دليل الاستصحاب بحيث يعمّ أطراف العلم الإجمالى- لعدم إحراز مقدّمات الحكمة هاهنا التى منها كون المتكلّم فى مقام البيان- سيّما إذا كان شموله لها مستلزماً للمخالفة القطعيّة، بخلاف باب التزاحم الذى ليس من موارد العلم الإجمالى، فلا يصحّ قياس المقام به.

وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون التخيير فى باب التزاحم نظير التخيير الشرعى من جميع الجهات، غير أنّ الفرق بينهما فى عقليّة التخيير وشرعيّته فقط، لأنّ المكلّف إن عصى فى الواجب التخييرى لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، بخلاف باب التزاحم، فإنّه لو لم ينقذ زيداً ولا عمراً لاستحقّ عقابين.

إن قلت: كيف يستحقّ عقابين مع عدم قدرته على إنقاذ كليهما؟!

قلت: قوله: «أنقذ الغريق» يشمل كلّاً منهما، فهو مكلّف بإنقاذ كليهما، إلّاأنّه إذا صرف قدرته فى إنقاذ أحدهما كان فى مخالفة التكليف بالنسبة إلى الآخر معذوراً عقلًا، وأمّا إن لم يصرف قدرته أصلًا فلا عذر له فى المخالفة، فإنّ المولى يمكن أن يحتجّ عليه بأنّک كنت مكلّفاً بإنقاذ زيد ولا عذر لک فى المخالفة، وأيضاً كنت مكلّفاً بإنقاذ عمرو ولا عذر لک فى المخالفة، وذلک لأنّک لم تصرف قدرتک فى أحدهما حتّى تكون عاجزاً بالنسبة إلى الآخر، فتكون معذوراً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۳۷۲

بخلاف الواجب التخييرى، فإنّ من أفطر فى شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين تخييراً بينها، وإن ترک الجميع لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة.

فلا يمكن استنتاج الوجوب التخييرى من دليل الاستصحاب فى صورة التعارض قياساً على باب التزاحم، لمنع الوجوب التخييرى فى المقيس عليه.

فالمحذور فى جريان الاستصحاب فى صورة التعارض وكذا فى باب التزاحم هو أصل دليلهما، لا إطلاقه.

فالحاصل: أنّ مقتضى القاعدة فى الاستصحابين المتعارضين هو التساقط.

هذا كلّه حال الاستصحاب مع الأمارات والاصول.

البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

بقى الكلام فى حاله مع بعض قواعد اخر فقهيّة، كقاعدة اليد والتجاوز والفراغ وأصالة الصحّة فى عمل الغير والقرعة. فى تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

والشيخ الأعظم بسط الكلام فى هذه القواعد[۴۴۳]، لكنّها حيث كانت قواعد فقهيّة فمحلّ التفصيل فيها هو الفقه، فلابدّ هاهنا من الاكتفاء بالبحث عن تعارضها مع الاستصحاب تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۴۴].

تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد

فنقول: لا إشكال فى تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب، سواء قلنا بكونها أمارة- كما هو الظاهر- أو أصلًا عقلائيّاً أمضاه الشارع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۳

أمّا على الأوّل فواضح، لما عرفت من ورود الأمارات على الاصول.

وأمّا على الثانى فلأنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلّاأنّه لابدّ هاهنا من تخصيص الاستصحاب بقاعدة اليد لوجهين:

الأوّل: قيام الإجماع على العمل بقاعدة اليد مطلقاً، حتّى فيما يعارضها الاستصحاب.

الثانى: أنّه لو خرج مورد الاجتماع عن قاعدة اليد ودخل تحت الاستصحاب لما بقى تحتها إلّاموارد نادرة جدّاً، لجريان استصحاب عدم الملكيّة فى أكثر موارد اليد، فكلّ شىء وجدناه تحت يد شخص وشككنا فى ملكيّته له يجرى فيه استصحاب عدمها إلّافى موارد قليلة[۴۴۵] لا يعقل تشريع هذه القاعدة لأجلها، سيّما أنّ تشريعها علّل فى الأخبار بأنّه «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[۴۴۶] فإنّ هذا التعليل يرشدنا إلى تقدّمها على الاستصحاب فى موارد الاجتماع، إذ لو عكس الأمر لما قام أيضاً للمسلمين سوق.

وأمّا الاستصحاب فله موارد كثيرة غير موارد اليد، فإنّ قاعدة اليد تختصّ بالشكّ فى الملكيّة من الشبهات الموضوعيّة فيما إذا كان المال تحت يد شخص، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة غير الملكيّة، كالشكّ فى بقاء الخمريّة والطهارة ونحوهما والشبهات الملكيّة التى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۴

لم تثبت فيها يد على المال، كالشكّ فى كون شىء مطروح على الأرض ملكاً لزيد مثلًا، فلا محذور فى تقدّم اليد على الاستصحاب فى مورد الاجتماع، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحّة

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[۴۴۷] وأصالة الصحّة فى عمل الغير فكلّ منها أخصّ من الاستصحاب، فلابدّ من تخصيصه بها، سواء قلنا بكونها من الأمارات، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[۴۴۸] أو من الاصول العقلائيّة المعتبرة شرعاً أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ مورد قاعدة التجاوز إنّما هو الشكّ حين الاشتغال بالعمل فى إتيان شىء منه، كالشكّ فى إتيان ركوع الركعة الثالثة حين الاشتغال بالرابعة، ومورد قاعدة الفراغ إنّما هو الشكّ فى إتيان شىء من العمل بعد الفراغ منه، ولا ريب فى جريان استصحاب

عـدم الإتیـان به فی کلیهما، ومورد أصالـة الصـحّة فی عمل الغیر، أو فی عمل نفسه بعـد مضـیّ زمان إنّما هو الشکّ فی صـحّة معاملة صدرت من الغیر أو من نفسه، والشکّ فیها ناشٍ عن الشکّ فی إتیان شـرط من شروط المعاملة[۴۴۹]، ولا ریب فی جریان استصحاب عدمه، وهو یقتضی فسادها.

فالاستصحاب أعمّ من هذه القواعد الثلاث، فلابدّ من تخصیصه بها.

وبعبارة اخری: لو قدّم الاستصحاب علیها للزم لغویّتها رأساً، بخلاف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۷۵

العکس، فإنّ قاعـدة التجاوز والفراغ مختصّـة بالشـبهات الموضوعیّـة فی بعض العبادات، کالصـلاة والصوم ونحوهما، وأصالـة الصـحّة مختصّة بالشـبهات الموضوعیّة فی باب المعاملات، فیختصّ الاستصـحاب بجمیع الشبهات الحکمیّة وکثیر من الشبهات الموضوعیّة، فلا محذور فی تقدّم هذه القواعد علی الاستصحاب، بخلاف العکس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعةمجری قاعدة القرعة

وأمّا القرعة فهی لکلّ أمر مشـکل ومجهول ومشـتبه علی ما فی أخبارها[۴۵۰]، وهذه التعابیر بظاهرها تعمّ جمیع الشـبهات، سواء کانت حکمیّـة أو موضوعیّـة، فإنّ کلّها من مصادیق المشـکل والمشـتبه والمجهول، وقـد اشـتهر فی ألسـنة المتأخّرین أنّ عمومات القرعـة قد وردت علیهـا تخصـیصات کثیرة بالغـة حـدّ الاسـتهجان، لعـدم جواز القرعـة فی الشـبهات الحکمیّـة ولا فی موارد الاصول العملیّـة من الشـبهات الموضوعیّة ولا فی موارد القواعد الفقهیّة[۴۵۱]، ولا ریب فی أنّ تخصـیصـها بهذه الموارد تخصـیص للأکثر، وهو مستهجن، فیستکشف منه أنّها[۴۵۲] کانت محفوفةً بقرائن وقیود لم تصل إلینا، فلا یجوز التمسّک بها إلّافی موارد عمل الأصحاب علی طبقها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۷۶

ولکن یمکن أن یقال: إنّ اسـتلزام هـذا المعنی للتخصـیصات الکثیرة الموجبـة للاسـتهجان یرشدنا إلی معنی آخر فی عمومات القرعة، وهو- علی ما أشار إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله- أنّها لکلّ أمر مشـکل مشـتبه مجهول بقول مطلق، لا فی الجملـة، فتختصّ بموارد کـان حکمهـا الواقعی والظاهری مجهولًا[۴۵۳]، فلاـ تعمّ الشـبهات الحکمیّـة أصلًا، إذ مـا من شـبهة حکمیّـة إلّـاوفی موردها أصل من الاصول العملیّة، ولا موارد الاصول العملیّة من الشبهات الموضوعیّة، ولا موارد القواعد الفقهیّة، وهو واضح[۴۵۴].

هذا توضیح ما أشار إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی مجری قاعدة القرعة

وقـال سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه»: إنّ التتبع فی أخبار القرعـة یوجب القطع بأنّ مصبّ القرعـة فی الشـریعة لیس إلّاما لـدی العقلاء، ولیس بنائهم علی العمل بها إلّافی موارد تزاحم الحقوق مع عـدم الترجیـح عنـدهم، سواء کان لها واقع معلوم عند اللَّه، کتعیین مالک المال الذی لیس فی ید واحد من المتخاصمین بالقرعة، أو لا، کتقسیم الإرث والأموال المشترکة بها.

نعم، یبقی مورد واحد فی أخبار القرعة لیس من باب تزاحم الحقوق، وهو قضـیّة اشـتباه الشاة الموطوئة فی قطیع، فیقسّم القطیع نصفین ویقرع بینهما، ثمّ یقسّم النصف الذی أصابته القرعة نصفین ویقرع بینهما ویکرّر ذلک حتّی یبقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۷۷

واحدة أصابتها القرعة الأخیرة، فتذبح وتحرق[۴۵۵].

فهذا لابدّ من الالتزام فیه بالتعبّد فی المورد الخاصّ لا یتجاوز منه إلی غیره.

ويمكن أن يُقال: إنّ التعبّد فى هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة لنجاة البقيّة، كما أشار إليه فى النصّ بقوله: «فإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها» فالتعبير بنجاة سائرها لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تزاحم حقوق الشياة فى بقاء حياتها، وربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تزاحم حقوق أرباب الغنم، فإنّ قطيع الأغنام يكون من أرباب متفرّقة غالباً، فيتزاحم حقوقهم[۴۵۶].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

تقدّم الاستصحاب على قاعدة القرعة

إذا تأمّلت هـذا فاتّضـح لك أنّ الاستصـحاب مقدّم على القرعة على جميع هذه المبانى، إلّاأنّ وجهه على الأوّل هو التخصـيص، وعلى الثانى الـذى أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله هو الورود، وهكـذا على ما ذهب إليه سـيّدنا الاسـتاذ «مدّ ظلّه»؛ فإنّ الاستصـحاب يرفع تزاحم الحقوق، فيكون دليله وارداً على دليل القرعـة، وسـيّدنا الاسـتاذ وإن عبّر بحكومة دليله على دليلها، إلّاأنّه مبنىّ على ما ذهب إليه من إرجاع الورود إلى الحكومة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۸

اضطراب كلام صاحب الكفاية فى نسبة الاستصحاب مع القرعة

ثمّ إنّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام مضـطرب[۴۵۷]، فإنّه قال ابتداءً بأخصّيّة دليل الاستصحاب من دليل القرعة- وهذا هو المبنى الأوّل الذى ذكرناه- سيّما أنّه قال بأنّ الإجماع قام على خروج الشـبهات الحكميّة عن دليلها، فإنّه صـريح فى شـموله لها مع قطع النظر عن الإجمـاع، ثمّ انتقـل إلى مـا نقلنـاه عنه آنفـاً، وهـو أنّ الظـاهر من دليـل القرعـة اختصـاصه بالمشـكوك حكمه الـواقعى والظاهرى كلاهما، وهـذا يقتضـى خروج الشـبهات الحكميّة وموارد الاصول العمليّة والقواعد الفقهيّة عن موضوع دليلها، ثمّ انتقل إلى أنّ بين دليل الاستصـحاب ودليل القرعـة عموماً من وجه بقوله: «فلا بأس برفع اليـد عن دليلها عنـد دوران الأمر بينه وبين رفع اليـد عن دليله، لوَهن عمومها وقوّة عمومه» فإنّه ظاهر فى أنّ بينهما عموماً من وجه، إلّاأنّا نتمسّك فى مورد الاجتماع بـدليل الاستصـحاب، لقوّة عمومه ووهن عموم دليل القرعة.

وأنت ترى أنّ بين هذه الفقرات الثلاث من كلامه منافاةً واضحة.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب، وبه تمّ مباحث الاصول العمليّة.

والحمدللّه ربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۹

المقصد الثامنفى تعارض الأدلّة

اشارة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۱

فى تعارض الأدلّة

أهمّیّة البحث

اشارة

لقد أجاد المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث جعل هذا المبحث من مقاصد علم الاصول- حیث قال: المقصد الثامن: فی تعارض الأدلّة والأمارات[۴۵۸]-، لا خاتمةً له، کما صنع بعضهم، فإنّه من مهمّات بحث الاصول، لشدّة ارتباطه بالفقه، ولقد أجاد أیضاً حیث جعل عنوانه «تعارض الأدلّة والأمارات»[۴۵۹] لا «التعادل والترجیح»[۴۶۰]،[۴۶۱] فإنّ البحث هاهنا فی الخبرین المتعارضین، إلّاأنّهما قد یکونان متعادلین، وقد یکون أحدهما ذامزیّة علی الآخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۸۲

حدود البحث

وهذا العنوان، أعنی «تعارض الأدلّة والأمارات» لا یختصّ بالخبرین المتعارضین، إلّاأنّهم خصّوا البحث بهما لوجهین:

أحدهما: أنّ أساس فقه الشیعة هو الأخبار، لأنّ الدلیل علی أکثر المسائل الفقهیّة منحصر بها.

الثانی: أنّ الأخبار العلاجیّة إنّما وردت فی الخبرین المتعارضین.

فلابدّ من عقد البحث فی تعارض الأخبار واختصاص الکلام به.

فنقول: إنّ الأخبار العلاجیّة تدور مدار عنوانین:

أ- الخبران المتعارضان، کما فی مقبولة عمر بن حنظلة[۴۶۲].

ب- الخبران المختلفان، کما فی سائر الروایات، فالکلام فی باب التعارض یدور مدارهما، ومفادهما واحد عند العرف الذی نظره هو المیزان فی تشخیص الموضوعات مصداقاً ومفهوماً.

ویعمّ البحث التعارض عرضاً کالتعارض حقیقةً، لأنّ العرف کما یری التعارض والاختلاف بین الخبرین الدالّ أحدهما علی وجوب صلاة الجمعة والآخر علی عدم وجوبها، یری التعارض والاختلاف أیضاً بین الخبرین الدالّ أحدهما علی وجوبها والآخر علی وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوب کلیهما فی یوم الجمعة، فإنّ الخبرین وإن لم یمتنع اجتماعهما ذاتاً، إلّاأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۸۳

العلم بکذب أحدهما یوجب التعارض والاختلاف بینهما عرفاً.

فما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من «أنّ التعارض هو تنافی الدلیلین أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات علی وجه التناقض أو التضادّ حقیقةً أو عرضاً»[۴۶۳] صحیح متین. فی حکم العامّ والخاصّ الواردین فی مقام التقنین

حکم العامّ والخاصّ الواردین فی مقام التقنین

ثمّ إنّ التعارض والتنافی لدی العرف فی الکلامین الصادرین من المتکلّمین مختلف، فإنّ الکلام قد یصدر من مصنّفی الکتب ومتعارف الناس فی محاوراتهم العادیّة ممّا لم یتعارف فیها إلقاء العمومات والمطلقات ثمّ بیان المخصّصات والمقیّدات وقرائن المجازات بعدها، وقد یکون صادراً من مقنّنی القوانین ومشرّع الشرایع ممّا یتعارف فیها ذلک، فإنّک تری فی القوانین العرفیّة إلقاء الکلّیّات فی فصل وبیان حدودها ومخصّصاتها فی فصول اخر، فمحیط التقنین والتشریع غیر محیط الکتب العلمیّة والمحاورات العرفیّة

المتداولـة، ولهـذا ترى أنّ فيلسوفاً أو اصوليّاً لو ادّعى قاعدة كلّيّة فى فصل ثمّ ادّعى خلافها فى بعض الموارد يقال: تناقض فى المقال، وهكذا الفقهاء، لأنّ المتون الفقهيّة والرسائل العمليّة وضعت لنقل الشرع لا للتشريع.

ولكنّ العرف والعقلاء لا يرون التناقض فى محيط التقنين والتشريع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، مع أنّ تحقّق التناقض بين الإيجاب الكلّى والسلب الجزئى وكذا العكس أمر واضح ضرورى، لكن لمّا شاع وتعارف فى وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلك لا يعدّونه تناقضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۴

ولأجل هذا نفى اللّه تعالى وقوع الاختلاف فى القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»[۴۶۴] مع أنّ فيه العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

والشاهد على عدم تحقّق التعارض عرفاً بين العامّ والخاصّ فى محيط التقنين والتشريع عدم جواز التمسّك بالعموم إلّابعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بخلاف العامّ الوارد فى المحاورات العرفيّة والكتب العلميّة، حيث لا مانع من التمسّك بالعموم من دون فحص.

فعلى هذا وجه تقدّم الخاصّ على العامّ هو عدم تحقّق التنافى والتعارض بينهما عرفاً، ولا فرق فى ذلك بين كونهما متساويين فى الظهور وبين كون الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس.

ثمّ إنّ كلام المحقّقين مختلف فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ:

كلام الشيخ فى ذلك

فالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بعد بيان معنى الورود والحكومة قال ما حاصله: ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ فى الاصول اللفظيّة أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز[۴۶۵]، فإن كان المخصّص مثلًا دليلًا علميّاً كان وارداً[۴۶۶] على العامّ، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۵

أصالة العموم كانت مشروطة بعدم العلم بالتخصيص، والعلم به هاهنا حاصل، فلا موضوع لها.

وإن كان المخصّص ظنّيّاً[۴۶۷] معتبراً كان حاكماً عليه، لأنّ معنى حجّيّة الظنّ جعل احتمال الخلاف بمنزلة العدم، فأنت عالم بالتخصيص فى نظر الشارع تعبّداً.

ويحتمل أن يكون وارداً عليه فى هذه الصورة أيضاً بناءً على كون اعتبار أصالة العموم مشروطاً بعدم التعبّد بالتخصيص، لا بعدم العلم به، فحالها حال الاصول العقليّة، فكما أنّ الأمارات تكون واردة عليها تكون واردة على أصالة العموم أيضاً.

ثمّ أمر بالتأمّل، ولعلّ وجهه ضعف هذا الاحتمال، لأنّ الظاهر اشتراط أصالة العموم بعدم العلم بالتخصيص، لا بعدم التعبّد به.

ثمّ قال: هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعى بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها فالظاهر أنّ المخصّص النصّ وارد على العامّ وإن كان النصّ ظنّياً من جهة السند، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيّة الظنّ بإرادة الحقيقة الذى هو مستند أصالة الظهور فرضاً مقيّد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ثمّ قال: ويكشف عمّا ذكرنا أنّا لم نجد فى كلام أحد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجّيّة ظهور العامّ غير معلّق على عدم الظنّ المعتبر على خلافه لوجد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۶

مورد نفرض فيه أضعفيّة مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابلة العامّ والخاصّ فضلًا عن أن يرجّح عليه.

ثمّ استثنى مورداً بقوله: نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً[۴۶۸] خرج من النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدّم العامّ، كما إذا كان أقوى ظهوراً من الخاصّ، أو يتوقّف، كما إذا كانا متساويين في الظهور[۴۶۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسألة.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وفيه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة في العامّ كما حقّق في محلّه[۴۷۰]، وإلى أنّه لا يكون لنا اصول متعدّدة لفظيّة، بل أصل واحد- وهو أصالة الظهور[۴۷۱]- وكلّ من أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وعدم القرينة من مصاديقها، فلا يصحّ قوله: «هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة» فإنّ الأصلين لا يكونان متعدّدين حتّى يبتنى أحدهما على الآخر، وأيضاً قد يجرى أصالة الظهور في المعنى المجازي، كما إذا قال: «رأيت أسداً يرمي» فكيف يمكن أن يكون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة مع أنّ القرينة في المثال موجودة؟! فليس لنا إلّاأصل لفظي واحد، وهو أصالة الظهور، ودليل حجّيّتها بناء العقلاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۷

أنّ[۴۷۲] كون حجّيّة الظنّ بإرادة الحقيقة مقيّداً بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه ممّا لا دليل عليه، لأنّ الدليل على حجّيّته بناء العقلاء، فلو كان لنا عامّ وخبر واحد معتبر أخصّ منه لكان بناء العقلاء حاكماً بحجّيّة الظنّ بإرادة العموم وبحجّيّة الخبر الواحد كلتيهما، من دون أن تكون حجّيّة أحدهما مقيّدة بعدم الآخر عندهم.

وأمّا عدم وجدان مورد يقدّم فيه العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة فليس لأجل كون حجّيّة ظهور العامّ معلّقاً على عدم الظنّ المعتبر على خلافه، فإنّه ممنوع كما عرفت، بل لأجل عدم تحقّق التعارض والتنافي عرفاً بين العامّ والخاصّ في مقام التقنين والتشريع كما عرفت.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه في آخر كلامه من تعارض العامّ والخاصّ إذا كانا متساويين في الظهور بل تقدّمه عليه إذا كان أقوى ظهوراً منه، فإنّه كلام لا قائل به، وهو مخالف لطريقة العقلاء، فإنّهم لا يلاحظون الأقوائيّة في الظهور بين العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين، لعدم تحقّق المنافاة والمعارضة عندهم بينهما كما عرفت.

هذا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ وجوابه.

نظريّة صاحب الكفاية في المقام ونقدها

وقال المحقّق الخراساني رحمه الله: إنّ وجهه هو أظهريّة الخاصّ من العامّ أو كونه نصّاً والعامّ ظاهراً[۴۷۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۸

وفيه: منع كون الخاصّ الظاهر أظهر من العامّ دائماً، فإنّ قولنا: «أهن كلّ عالم فاسق» ليس بأظهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم» لأنّ هيئة الأمر ومادّته في كليهما سواء، وكلمة «كلّ» في كليهما بمعنى واحد، و «العالم» فيهما مفاده واحد، و «الفاسق» وإن كان في الخاصّ فقط، إلّاأنّه لا يوجب أظهريّته من العامّ، لأنّه لا يدلّ إلّاعلى المتلبّس بالفسق.

وأمّا تعيين الخاصّ في العالم الفاسق وشمول العامّ له في ضمن سائر العلماء فهو مربوط بمقام الانطباق، لا بمقام الدلالة ولسان الدليل، والظهور وقوّته وضعفه يرتبط بمقام الدلالة لا بمقام الانطباق.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وقال المحقّق النائينى رحمه الله في وجهه: إنّ الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ، وأصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذيها، ولو كان ظهور القرينة أضعف منه، والشاهد على هذا أنّ أصالة ظهور «يرمى» فى قولك:

«رأيت أسداً يرمى» فى الرمى بالنبل حاكمة على أصالة ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس، مع أنّ ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمى» فى الرمى بالنبل، لأنّه بالوضع وذلك بالإطلاق[۴۷۴]، ونسبة الخاصّ إلى العامّ كنسبة «يرمى» إلى «أسد» فلا مجال للتوقّف فى تقديم ظهور الخاصّ فى التخصيص على ظهور العامّ فى العموم[۴۷۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۹

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

ويرد على الكبرى أنّه كيف تكون أصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذى القرينة حتّى فى صورة أضعفيّة ظهورها من ظهوره، مع أنّ قرينيّتها لا تعلم إلّابأظهريّتها من ذيها؟!

وبعبارة اخرى: إن علم أنّ المتكلّم جعل الكلمة الفلانيّة قرينة على صرف صاحبها فلا معنى للقول بحكومة أصالة الظهور فى القرينة على أصالة الظهور فى ذيها، لأنّه لا مجال لجريان أصالة الظهور لا فى القرينة ولا فى ذيها، فإنّ الاصول اللفظيّة- كالعمليّة- لا تجرى إلّافى الشكّ فى المراد.

وإن لم يعلم فلا طريق إلى القرينيّة لولا الأظهريّة، فلو لم يكن فى المثال ظهور «يرمى» فى الرمى بالنبل أقوى من ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس فِلمَ يرفع اليد بسبب «يرمى» من ظهور «أسد» ولا يعكس الأمر؟

وأمّا أقوائيّة الظهور الوضعى من الإطلاقى فهى وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ الأمر فى المثال بالعكس، فإنّ العرف إذا لاحظه يجعل لفظة «يرمى» قرينة على صرف ظهور «أسد» لا العكس، ولعلّ وجهه كثرة استعمال الأسد فى المعنى المجازى وقلّة استعمال «يرمى» فى الرمى بالمخلب، وكثرة استعماله فى الرمى بالنبل.

فتقدّم القرينة على ذيها إنّما هو لأجل أظهريّتها منه، لا لأجل الحكومة.

ويرد على الصغرى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز فى العامّ، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ، وبعبارة اخرى: إنّ الخاصّ يوجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۰

التضييق فى الإرادة الجدّيّة من العامّ فقط، لا فى الإرادة الاستعماليّة كما عرفت[۴۷۶] فى مبحث العامّ والخاصّ، فاستعمل العامّ فى العموم، سواء خصّص أم لا، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ.

والشاهد على هذا ذهاب المشهور إلى تقدّم الخاصّ إلى العامّ دائماً، فإنّا لا نجد مورداً يقدّم عندهم العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون سنداً أو دلالةً، فإنّ ذهابهم إلى ذلك إنّما هو لعدم التنافى بينهما عرفاً، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ وإلّا تحقّق بينهما التنافى، لمنافاة القرينة الصارفة ذا القرينة.

خروج العامّ والخاصّ عن مبحث التعارض

فاتّضح بما ذكرنا أنّه لا تعارض فى نظر العرف بين العامّ والخاصّ، فلا يعمّهما أخبار العلاج، لأنّ المأخوذ فيها- كما عرفت[۴۷۷]- عنوانان: أ- الخبران المتعارضان، ب- الحديثان المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً.

نظريّة صاحب الكفاية فى شمول الأخبار العلاجيّة للعامّ والخاصّ

والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث إنّه- بعد الاعتراف بعدم التعارض بين العامّ والخاصّ عرفاً، وبعد نقل ذهاب المشهور إلى عدم شمول الأخبار العلاجيّة لهما- قال بشمولها لهما، واستدل عليه بثلاثة وجوه:

الأوّل: أنّ التعارض بينهما ثابت فى بدو النظر، وإن زال عرفاً بعد التأمّل والدقّة.

الثانى: أنّ العرف وإن لم يتحيّر فى الحكم الظاهرى، إلّاأنّه متحيّر فى الحكم الواقعى، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لا يتحيّر العرف فى عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء ظاهراً، لكنّه متحيّر فى حكم إكرامهم واقعاً، وهذا كافٍ فى شمول الأخبار العلاجيّة.

الثالث: أنّ طريقة العقلاء حجّة شرعاً ما لم يردع عنها، ويمكن أن يكون السائل فى الأخبار العلاجيّة متحيّراً فى أنّ الشارع هل ردع عن طريقتهم بالنسبة إلى عدم رؤية المغايرة بين العامّ والخاصّ أم لا؟ فسأل عنه[۴۷۸].

هذا حاصل ما أفاده فى المقام.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

والجواب عن الأوّل: أنّ التعارض البدوى الزائل بالدقّة لا يكفى فى شمول الأخبار العلاجيّة، لأنّ الميزان فى تشخيص الموضوعات نظر العرف بالدقّة، فلا عبرة بنظره البدوى الزائل بعد الدقّة، وهل هذا الكلام من المحقّق الخراسانى رحمه الله إلّاكالقول بشمول دليل وجوب الاجتناب عن الدم للون الذى تخيّل فى بدو النظر أنّه دم وإن زال هذا التخيّل بعد الدقّة وعلم أنّه لون؟!

وعن الثانى: أنّ الأخبار العلاجيّة لا ترتبط بالحكم الواقعى، بل وردت لبيان الوظيفة الظاهريّة للراوى والفقيه، إذ السؤال فيها عن عنوان كلّى- أعنى الخبرين المتعارضين- مثل أن دلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على استحبابها، فأجاب عليه السلام بالتخيير أو الترجيح، مع إمكان أن يكون الحكم

الواقعى على خلاف كليهما، كالحرمة، فكيف يمكن القول بكون السؤال عن الحكم الواقعى وورود الجواب على طبقه؟!

نعم، لو كان السؤال عن مورد خاصّ من العامّ والخاصّ- كالسؤال عن خبرين خاصّين يدلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر على عدم وجوب إكرام الفسّاق منهم- لكان الجواب على طبق الحكم الواقعى، لكنّه مجرّد الفرض، لعدم ورود الأخبار العلاجيّة فى العامّ والخاصّ بنحو الكلّى فضلًا عن ورودها فى واقعة خاصّة منهما.

وعن الثالث: أنّ صرف إمكان تحيّر السائل فى أنّ الشارع هل ردع عن طريقة العقلاء أم لا؟ لا يجديه، لأنّه ليس فى أخبار العلاج ما يدلّ على كون السؤال عن الردع عن بناء العقلاء على حمل العامّ على الخاصّ وعدم معاملة المتنافيين بينهما، ولو فرض كون السؤال عنه فلابدّ من ملاحظة جوابه عليه السلام وأنّه هل أجاب بردعه أو بعدمه؟

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

والمحقّق الحائرى رحمه الله أيضاً بعد الاعتراف بعدم كون العامّ والخاصّ من المتعارضين عرفاً[۴۷۹]، قال بالرجوع إلى الأخبار العلاجيّة فيهما، واستدلّ عليه- مضافاً إلى ما استدلّ به المحقّق الخراسانى- بقوله:

إنّ المرتكزات العرفيّة لا يلزم أن تكون مشروحةً مفصّلةً عند كلّ أحد حتّى يرى السائل فى هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ والخاصّ المنفصل وأمثاله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۳

وأيّد ما ادّعاه برواية الحميرى عن الحجّة عليه السلام من قوله عليه السلام: «فى الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير»[۴۸۰] إلخ.

ولا شكّ أنّ الثانى أخصّ من الأوّل مطلقاً، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله فى آخر الخبر: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

وبرواية علىّ بن مهزيار: «قال: قرأت فى كتاب لعبد اللّه بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّهما فى المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّاعلى وجه الأرض»[۴۸۱] إلخ.

والظاهر أنّ الروايتين من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الاولى نصّ فى الجواز، والثانية ظاهرة فى عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله عليه السلام: «موسّع عليك بأيّة عملت»[۴۸۲].

ثمّ قال: ودعوى السيرة القطعيّة على التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الاخر، يمكن منعها، كيف؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة، فلا يظنّ بالسيرة، فضلًا عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات فى تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۴

فى الاستبصار والعدّة[۴۸۳].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّ احتمال عدم كون المرتكزات العرفيّة مشروحة لدى السائل لا يوجب شمول العنوان المسئول عنه- وهو الخبران المتعارضان- لغير مصاديقه العرفيّة، وبعبارة اخرى: ليس فى السؤال شاهد على عدم مشروحيّة المرتكزات العرفيّة لدى السائل.

نعم، لو سئل عن ورود العامّ والخاصّ كان لما ذكر وجه.

وأمّا رواية الحميرى: فوقع الاختلاف فى حجّيّة مكاتباته، هذا أوّلًا.

وثانياً: كيف يجيب الإمام العالم بالواقع فى واقعة خاصّة بورود خبرين فيها ثمّ يخيّر السائل فى العمل بأيّهما شاء؟! مع أنّ عليه بيان حكمها الواقعى، فلابدّ من حمل قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» على بيان الحكم الواقعى، أى أنت مخيّر بحسب الواقع بين فعل التكبير بعد القيام عن الجلوس وبين تركه، أى لا يجب التكبير فى هذه الحالة.

وهذا الحكم موافق أيضاً لتخصيص الخبر العامّ الذى أشار عليه السلام إليه بالخاصّ، إذ الأوّل ظاهر فى وجوب التكبير عند الانتقال من كلّ حالة إلى اخرى، والثانى يدلّ على عدم وجوبه عند الانتقال إلى القيام من الجلوس.

وبهذا ظهر الجواب عن رواية علىّ بن مهزيار أيضاً، فإنّ الجواب فيها أيضاً عن الواقع، كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الروايتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۵

وأمّا إنكاره السيرة بدليل ذهاب شيخ الطائفة إلى العمل بالمرجّحات فى النصّ والظاهر: ففيه أوّلًا: أنّ الشيخ رحمه الله بحث فى كتاب

العدّة عن العامّ والخاصّ، ولا مجال لهذا البحث لو كان معتقداً بشمول أخبار العلاج لهما، إذ لا أثر لمباحث العامّ والخاصّ لو التزمنا بكونهما متعارضين ولزوم إعمال المرجّحات عند كونهما متفاضلين والتخيير فی صورة كونهما متكافئين.

وثانياً: سيرته العمليّة فی كتبه الفقهيّة علی حمل العامّ علی الخاصّ والمطلق علی المقيّد والظاهر علی النصّ، والملاک فی ثبوت السيرة هو السيرة العمليّة.

والعمل بأخبار العلاج فی العامّ والخاصّ مستلزم لفقه جديد وانقراض الفقه المتداول الموجود.

ولم يكن عندی كتاب العدّة والاستبصار حتّی يتّضح لی أنّ ما نسبه المحقّق الحائری رحمه الله إلی الشيخ فيهما هل هو صحيح أم لا؟ لكنّه قيل: إنّ عبارتيهما لا تدلّان علی ذلک.

البحث حول قاعدة الجمع

اشتهر بينهم أنّ «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولی من الطرح». فی قاعدة الجمع

والمراد بالأولويّة هو الأولويّة التعيّنيّة، فهی من قبيل الأولويّة فی اولی الأرحام[۴۸۴]، كما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۴۸۵]، فلو تمّ هذه القاعدة سنداً فمدلولها وجوب الجمع بين الدليلين المتعارضين.

والمراد بالجمع هل هو الجمع العرفی، كالجمع بين العامّ والخاصّ وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۶

المطلق والمقيّد وبين النصّ والظاهر وأمثالها، أو مطلقاً، حتّی فيما لا يمكن التوفيق العرفی[۴۸۶]؟ كما يظهر من تعبير ناقل هذه القاعدة، وهو الشيخ ابن أبی الجمهور الأحسائی فی كتاب عوالی اللئالی بقوله: «ولو ببعض من التأويلات»[۴۸۷].

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه، ويكفی فی سند القاعدة علی هذا المبنی بناء العقلاء.

وأمّا الثانی: فهو مستلزم لاختصاص أخبار العلاج مع كثرتها بموارد نادرة جدّاً، لندرة موارد التعارض مع عدم إمكان التأويل فی كليهما أو فی أحدهما.

ولا دليل علی القاعدة بهذا المعنی.

واستدلّ عليها بوجوه ثلاثة:

الأوّل: الإجماع.

وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وثبت فی محلّه أنّه ليس بحجّة، وثانياً: سيرة العلماء علی العمل بالمرجّحات، وبالتخيير عند فقدها فيما لا يمكن التوفيق العرفی، فأين الإجماع؟!

الثانی: أنّ الأصل[۴۸۸] فی الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وفيه أوّلًا: أنّه لا يدلّ علی المدّعی، فإنّه لا يجری إلّافی الدليلين المتعادلين، وأمّا إذا كان لأحدهما مرجّح فالأخذ بأحدهما ليس ترجيحاً من غير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۷

مرجّح، مع أنّ المدّعی هو وجوب الجمع بينهما، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما ذامزيّة.

وثانياً: أنّ القاعدة فی المتعارضين هی التساقط عقلًا وعرفاً، وإن شئت قلت: إنّ كون القاعدة فی الدليلين الإعمال مسلّم فی كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، وأمّا بلحاظه فهما متساقطان.

الثالث: أنّ لكلّ من الدليلين مدلولين: أصلی وتبعی، فإنّ دلالة اللفظ علی تمام معناه أصليّة وعلی جزئه تبعيّة، وطرح كليهما مستلزم لطرح الدلالات الأربع، وطرح أحدهما مستلزم لطرح دلالته الأصليّة والتبعيّة، فلابدّ من الجمع بينهما، لأنّه لا يستلزم إلّاطرح دلالتين

تبعيّتين.

وفيه: أنّه لا يدلّ على المدّعى، لعدم تصوّر الدلالتين إلّافى العامّ والخاصّ ونحوهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فللعامّ دلالتان: أصليّة، وهى دلالته على جميع العلماء، وتبعيّة، وهى دلالته على الفسّاق منهم، فلابدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة التبعيّة لأجل الدليل الخاصّ، بخلاف مثل «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» فإنّه لا يمكن تصوّر الدلالتين فيهما، سيّما على ما هو التحقيق من بساطة مفهوم الوجوب.

فهذا الدليل لا يدلّ إلّاعلى وجوب الجمع فى موارد التوفيق العرفى.

نظريّة الشيخ رحمه الله فى قاعدة الجمع ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه إلى اختصاص القاعدة بموارد الجمع العرفى وقال بعدم كلّيّتها استثنى مورداً، وهو ما إذا كان كلا الدليلين مقطوعى الصدور، كآيتين أو متواترين، فقال بوجوب الجمع بينهما بتأويلهما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۸

والعمل بخلاف ظاهرهما[۴۸۹].

ويرد عليه أنّه لا يمكن القول بتعارض آيتين من الكتاب العزيز، كيف؟

وهو ينادى بأعلى صوته: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»[۴۹۰]، فينفى وقوع التعارض والاختلاف فيه.

وأمّا التعارض البدوى الذى يزول بتأمّل ودقّة، كالتعارض بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد ونحوهما، فإنّه وإن كان فى الكتاب، إلّاأنّه ليس من مصاديق التعارض كما عرفت[۴۹۱].

وأمّا الخبران المقطوع صدورهما- كالمتواترين- فالتعارض بينهما وإن كان ممكناً، إلّاأنّ الطريق لا ينحصر بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من العمل بخلاف ظاهرهما، لإمكان حمل أحدهما على صدوره تقيّة.

هذا تمام الكلام حول قاعدة الجمع.

البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

الحقّ أنّ النصّ والظاهر خارجان عن موضوع الأخبار العلاجيّة تخصّصاً، وكذلك الأظهر والظاهر، لأنّ موضوعها- كما عرفت- هو الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان، ولا تعارض بين النصّ والظاهر ولا بين الأظهر والظاهر، لأنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، فهما خارجان عن موضوع أخبار العلاج حقيقةً وتخصّصاً، كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء». فى النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۹

وليعلم أنّ جميع موارد الجمع العرفى إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

وأمّا التوفيق بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد فليس بجمع حقيقةً.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الأظهر والظاهر

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام الرابع من مبحث التعادل والترجيح أنّ النصّ والظاهر خارجان عن الأخبار العلاجيّة موضوعاً، والأظهر والظاهر داخلان فيها موضوعاً، خارجان حكماً[۴۹۲].

ویرد علیه أوّلًا: أنّ خروج الأظهر والظاهر أیضاً موضوعی، ألا تری أنّه إذا قال: «رأیت أسداً یرمی» لا یقال: إنّه تناقض فی کلامه، مع أنّه من قبیل الأظهر والظاهر، فلا تعارض ولا اختلاف بینهما عرفاً حتّی یشملهما موضوع الأخبار العلاجیّة.

وثانیاً: لو سلّمنا دخولهما فیها موضوعاً، فلا دلیل علی خروجهما عن حکمها، فلابدّ من العمل بأخبار العلاج فیهما.

نقد کلام آخر للشیخ رحمه الله حول النصّ والظاهر

ثمّ إنّه یظهر من الشیخ الأعظم رحمه الله أنّه ذهب إلی فرق آخر بین النصّ والظاهر وبین الأظهر والظاهر، وهو أنّ النصّ والظاهر خارجان عن أخبار العلاج مطلقاً، بخلاف الأظهر والظاهر، فإنّ خروجهما مشروط بأن یکون بینهما جمع مقبول عرفی[۴۹۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۰

وفیه: أنّ خروج النصّ والظاهر أیضاً مشروط بذلک، وإلّا فلو کان التصرّف فی الظاهر لأجل النصّ خلاف قانون المحاورة ولم یکن الجمع بینهما عرفیّاً مقبولًا یکونان من المتعارضین، ولابدّ من العمل بأخبار العلاج فیهما، فالمیزان الکلّی فی الخروج هو کون الجمع مقبولًا عرفاً، فقوله: «صلّ فی الحمّام» و «لا تصلّ فی الحمّام» من المتعارضین، مع أنّ الأوّل نصّ فی الرخصة والمشروعیّة، والثانی ظاهر فی الحرمة وعدم المشروعیّة، لکنّ الجمع بینهما لیس بمقبول عقلائی، فاللازم للفقیه مراعاة مقبولیّة الجمع عرفاً وکونه علی قانون المحاورات فی محیط التشریع والتقنین، لا الأخذ بما قیل من حمل الظاهر علی النصّ، فإنّه لم یرد فیه آیة أو روایة.

ثمّ ینبغی التکلّم هاهنا حول الموارد التی تکون خارجة عن تحت أخبار العلاج أو قیل بخروجها، لکونها إمّا من قبیل النصّ والظاهر أو من قبیل الأظهر والظاهر.

والبحث المفصّل الجامع هنا ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۱

ما ادّعی کونه من قبیل النصّ والظاهر

فیما إذا کان لأحد العامّین من وجه قدر متیقّن فی مقام التخاطب

فمن الموارد التی قال بکونها من قبیل النصّ والظاهر: ما إذا کان بین الدلیلین عموم من وجه وکان لأحدهما قدر متیقّن فی مقام التخاطب، لکنّه لم یصل إلی حدّ الانصراف[۴۹۴]، مثلًا إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم الفسّاق» وعلم من حاله أنّه یبغض فسّاق العلماء ویکرههم أشدّ کراهة من فسّاق غیرهم، فیصیر فسّاق العلماء متیقّن الاندراج تحت قوله: «لا تکرم الفسّاق» فیکون نصّاً فیهم، وقوله: «أکرم العلماء» یشملهم بنحو الظهور[۴۹۵].

وأجاب عنه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بثلاثة أوجه، لکن غیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۲

الأخیر منها مبنائی.

والجواب المتین الذی لا یکون مبنائیّاً ما ذکره بقوله:

إن ارید بتیقّن الاندراج: العلم الفعلی بإرادة المتکلّم من قوله: «لا تکرم الفسّاق» العلماء منهم کما هو ظاهر کلامه فهذا العلم الفعلی ملازم للعلم الفعلی بعدم إرادته العلماء الفسّاق من قوله: «أکرم العلماء» فحینئذٍ یخرج المقام من باب التعارض جزماً ولا یکون من قبیل تعارض النصّ والظاهر، فإنّه بعد العلم الفعلی بمراد المولی من الدلیلین خرج المورد عن الجمع فی مدلولهما کما لا یخفی.

وإن ارید به العلم التقدیری، بمعنی أنّه إن أراد بقوله: «لا تکرم الفسّاق» حرمة إکرام الفاسق الجاهل فهو أراد الفاسق العالم بطریق

أولى، وإن لم يرد الفاسق العالم لم يرد الفاسق الجاهل بطريق أولى أيضاً، ولا يمكن التفكيك بينهما بأنّه حرّم إكرام الفاسق الجاهل دون العالم، فلا محالة يكون بينهما ملازمة، فإمّا أنّه حرّم إكرامهما أو لم يحرّم إكرامهما، ففيه:[۴۹۶] أنّ الملازمة بين حرمة إكرام الفاسق العالم وبين حرمة إكرام الفاسق الجاهل توجب أن يكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله معارضاً لقوله: «أكرم العلماء» لا فى خصوص مادّة الاجتماع، فلا ينحصر طريق رعاية الملازمة فيما ذهبتم إليه من الأخذ بقوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله، لإمكان رعايتها بطرحه بجميع مدلوله أيضاً[۴۹۷].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» وإن لم يكن بهذا الوضوح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۳

فيما إذا كان التخصيص فى أحد المتعارضين مستهجناً

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العامّ الآخر المعارض له، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً فى المقدار الذى يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن[۴۹۸].

وفيه أوّلًا: أنّ استهجان التخصيص أمر عقلى لا يرتبط بمقام دلالة الدليل، وإلّا كان كلّ عامّ- وإن لم يكن له معارض- ذا دلالتين: دلالة نصّيّة بالنسبة إلى المقدار الذى يستلزم تخصيصه فيه تخصيصاً مستهجناً[۴۹۹]، ودلالة ظهوريّة بالنسبة إلى مازاد على ذلك المقدار[۵۰۰]، وما سمعنا بهذا فى كلام أحد منهم.

وثانياً: أنّ الفرار من الاستهجان لا ينحصر فيما ذكرتم، لإمكان أن يُقال: إنّ العامّ الذى يستلزم تخصيصه فى مادّة الاجتماع تخصيصاً مستهجناً يكون بجميع مدلوله معارضاً للعامّ الآخر، لأجل الملازمة بين إرادة مادّتى الافتراق والاجتماع وعدم إمكان التفكيك بينهما كالمورد السابق[۵۰۱]، فإمّا أن نأخذ بجميع مدلوله كما ذهبتم إليه، أو نتركه بجميع مدلوله، فلا ينحصر طريق الفرار من الاستهجان فيما ذكرتم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۴

فى ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات[۵۰۲] والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده فى هذه الموارد يوجب قوّة الظهور فى المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، لعدم تطرّق المسامحة فى هذه الامور، فيقدّم على غيره عند التعارض، فإذا قال مثلًا: «الطواف سبعة أشواط» يكون نصّياً فى معناه، لعدم قبوله المسامحة بكونه أقلّ من سبعة أشواط أو أكثر، فيقدّم على دليل آخر يعارضه ولم يشتمل على هذه الخصوصيّة[۵۰۳].

وفيه أوّلًا: أنّ عدم تطرّق التسامح لا يختصّ بهذه الأدلّة، فإنّ الملاك فى موضوع كلّ دليل- سواء كان وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما أم لا- هو نظر العرف الدقّى، لا المسامحى كما عرفت مراراً.

وثانياً: أنّه قد يختلف المقادير أيضاً، ألا ترى أنّ تحديد الكرّ بالإناء الذى كان كلّ من أطرافه الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف شبر يقبل الاختلاف؟

لاختلاف الشبر المتوسّط بالنسبة إلى الأفراد، ولأجل هذا رأى الفقهاء أنّ تحديده بالأشبار مخالف لتحديده بالوزن.

فورود دليل فى هذه الموارد لا يوجب كونه نصّاً فى معناه.

فی ورود أحد المتعارضین فی مورد الاجتماع

ومنها: ما إذا کان أحـد العامّین من وجه وارداً فی مورد الاجتماع مع العامّ الآخر، کما إذا ورد قوله: «کلّ مسـکر حرام» جواباً عن سؤال حکم الخمر،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۰۵

وورد أیضاً ابتـداءً قوله: «لاـ بـأس بالمـاء المتّخـذ من التمر» فـإنّ النسـبهٔ بین الـدلیلین وإن کـانت هی العموم من وجه إلّاأنّه لاـ یمکن تخصـیص قوله: «کلّ مسکر حرام» بما عدا الخمر، فإنّه لا یجوز إخراج المورد، لأنّ الدلیل یکون نصّاً فیه، فلابدّ من تخصیص قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» بما عدا الخمر[۵۰۴].

أقول: إن کـان الخمر خصوص المسـکر المتّخـذ من العنب فلا یرتبط المثال بالمقام، لعـدم دخوله فی قوله: «لا بأس بالماء المتّخـذ من التمر» فلا یکون مورد السؤال مورد الاجتماع بین العامّین من وجه.

وإن کان خصوص المسکر المتّخذ من التمر أو أعمّ منه ومن المتّخذ من العنب فهو ممّا نحن فیه.

ولاـ یتمّ ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله إلّاعلی الفرض الأوّل، أعنی کونه خصوص المسـکر المتّخـذ من التمر، بخلاف الفرض الثانی، فإنّه إن کان مورد السؤال ذا موردین فلا یکون العامّ نصّاً إلّافی القدر المتیقّن منهما، فإذا قال المولی: «لا تکرم الفسّاق» ثمّ سأله العبد عن إکرام الفقهاء فأجاب بقوله:

«أکرم کلّ عالم» فهو لا یکون نصّاً فی جمیع مورد السؤال، بل فی خصوص القـدر المتیقّن منه، وهو الفقهاء العـدول، والمقام أیضاً من هذا القبیل.

وبعبـارهٔ اخری: کمـا أنّ بین قوله: «کلّ مسـکر حرام» وبین قوله: «لا بأس بالماء المتّخـذ من التمر» عموماً من وجه، فکـذلک بین مورد السؤال وبینه أیضاً عموم من وجه، لأنّ الخمر الذی هو مورد السؤال أعمّ من أن یکون متّخذاً من التمر أو من العنب، والماء المتّخذ من التمر أیضاً أعمّ من أن یکون خمراً أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۰۶

غیر خمر، فلاـ یکون دلالـهٔ قوله: «کلّ مسـکر حرام» الوارد مورد الخمر أقوی من أن یقول: «کلّ خمر حرام» وهـذا[۵۰۵] لا یقدّم علی قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فی مورد الاجتماع، لعدم کونه نصّاً فیه، فکذلک قوله: «کلّ مسکر حرام».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۰۷

ما ادّعی کونه من قبیل الأظهر والظاهر

البحث حول تعارض العامّ مع المطلق

ومن الموارد التی قیـل بکونهـا من قبیـل الأظهر والظاهر: تعارض العامّ الاصولی[۵۰۶] مع المطلق الشمولی[۵۰۷]، کمـا إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم الفاسق».

کلام الشیخ والمحقّق النائینی فی المسألهٔ

فقال الشیخ الأعظم الأنصاری[۵۰۸] والمحقّق النائینی[۵۰۹] بتقدّم العامّ علی المطلق فی مادّهٔ الاجتماع، لکونه أظهر منه.

وخالف فیه المحقّق الخراسانی[۵۱۰] والحائری الیزدی[۵۱۱].

واستدلّ الشیخ والنائینی · بأنّ دلالة العامّ علی العموم بالوضع،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۸

فلا تتوقّف علی شیء، بخلاف المطلق، فإنّ دلالته علی الإطلاق والشمول تتوقّف علی مقدّمات الحکمة ومنها عدم البیان علی التقیید، والعامّ یصلح لأن یکون بیاناً، فالتقیید مقدّم علی التخصیص عند دوران الأمر بینهما.

نقد ما أفاده الشیخ والنائینی رحمهما الله فی المقام

وفیه: أنّ جریان أصالة العموم أیضاً متوقّف علی عدم البیان علی التخصیص إذا کان المتکلّم فی مقام التشریع والتقنین، لما جری علیه بناء المقنّنین من جعل القوانین بنحو الکلّی ثمّ بیان مخصّصاتها منفصلةً، فأصالة العموم أیضاً معلّقة علی عدم البیان علی التخصیص، والمطلق یصلح لأن یکون بیاناً علیه، فأین الأظهریّة والظاهریّة فی المقام؟!

الحقّ فی وجه تقدّم العامّ علی المطلق

نعم، لنا طریق آخر لإثبات تقدّم العموم علی الإطلاق، وهو أنّه لیس لنا هاهنا دلیلان لفظیّان، بل دلیل لفظی واحد، وهو العامّ[۵۱۲]، وأمّا المطلق فلا یدلّ بلفظه علی الإطلاق کما سیظهر.

توضیح ذلک یحتاج إلی بیان ما یستفاد منه العموم والإطلاق ابتداءً، ثمّ المقایسة بینهما، فنقول:

إذا قال: «أکرم کلّ عالم» فلفظ «عالم» یدلّ علی الطبیعة فقط، والعموم مستفاد من لفظة «کلّ» فإنّها تدلّ علی تکثّر مدخولها، وهو «العالم» وحیث إنّ الطبیعة لا یعقل أن تکون متکثّرة فلا محالة یکون التکثّر بلحاظ أفرادها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۹

لکن بما هم موصوفون بهذا الوصف، فکأنّه قال: «أکرم زیداً من حیث هو عالم» و «أکرم عمراً من حیث هو عالم» وهکذا.

فالعموم یستفاد من لفظة «کلّ» فهو دلیل لفظی.

فإذا ورد عقیبه: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کان التعارض بین الدلیلین اللفظیّین، لکن تخصیص العمومات حیث کان متعارفاً فی مقام التقنین کان التعارض بینهما بدویّاً زائلًا بالتأمّل والدقّة.

هذا بالنسبة إلی العموم.

وأمّا المطلق فدلالته علی الإطلاق إنّما تکون بتوسّط مقدّمات الحکمة، فإذا قال: «أعتق الرقبة» فلا یدلّ بلفظه علی أزید من وجوب عتق طبیعة الرقبة، وأمّا أنّه لا فرق بین الرقبة المؤمنة والکافرة فهو مستفاد من حکم العقل بأنّ المولی الحکیم المرید المختار الذی هو فی مقام بیان تمام مراده لو أراد الرقبة المؤمنة لبیّنه لا محالة، فلا بدّ من أن یکون مراده طبیعة الرقبة من دون دخل الإیمان فی مراده، وهذا هو الذی یعبّر عنه ب «مقدّمات الحکمة».

فلفظة «الرقبة» لا تکون ناظرةً إلی الأفراد أصلًا، فإنّ ماهیّة «الإنسان» وهی الحیوان الناطق غیر أفراده.

نعم، هی متّحدة مع الأفراد ومنطبقة علیها، لکن مقام الاتّحاد والانطباق غیر مقام الدلالة، فلا یمکن القول بدلالة قوله: «أعتق الرقبة» علی عدم الفرق بین الفرد المؤمن منها وبین الکافر.

إذا عرفت ذلک فنقول: إنّ احتجاج العبد فی المطلق لمّا کان متقوّماً بجعل الطبیعة بنفسها موضوعة وعدم ذکر قید لها یکون أمر هذا

الاحتجاج إلى

زمان ورود القيد، فإذا ورد ينتهى احتجاجه ويرتفع موضوعه، فتقدّم العامّ على المطلق فى مورد الاجتماع إنّما هو لكون العامّ غاية لاحتجاج العقلاء بالإطلاق، لكونه بياناً للقيد، لأنّ البيان لا يلزم أن يكون بنحو الخصوص، فكما أنّه إذا قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا تعتق الرقبة الكافرة» يكون الثانى قيداً للأوّل، فكذلك إذا قال: «لا تكرم الفاسق» ثمّ قال: «أكرم كلّ عالم» لأنّه- حيث كان لفظة «كلّ» دالّة على التكثير- يشمل جميع أفراد العالم، سواء كانوا عدولًا أم فسّاقاً، فهو يكون فى مورد الاجتماع بمنزلة أن يقال: «أكرم العلماء الفسّاق».

وبالجملة: حيث إنّ الإطلاق لا يكون دليلًا لفظيّاً، بل هو مستفاد من مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان على القيد، يكون العامّ الذى هو دليل لفظى صالح لتقييده مقدّماً عليه فى مادّة الاجتماع.

فجعلهما من قبيل الأظهر والظاهر- كما اعتقده الشيخ والمحقّق النائينى ٠- لا يتمّ، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة اللفظيّة، فلا يتقوّم بالإطلاق الذى ليس بدليل لفظى.

وممّا ذكرنا يتّضح أمران:

تقدّم المفهوم اللفظى على الإطلاقى

أحدهما: أنّه لوقلنا بثبوت المفهوم لبعض الجمل ووقع التعارض بين مفهومين، فإن كان ثبوت المفهوم فى أحدهما بالإطلاق وفى الآخر بالدلالة اللفظيّة[۵۱۳]،

يقدّم المفهوم اللفظى على الإطلاقى، لعدم الفرق فيما ذكرنا من تقييد الإطلاق بالدليل اللفظى بين كونهما منطوقى الدليلين أو مفهوميهما.

عدم دلالة المطلق على الشمول

الثانى: أنّه ليس الإطلاق عندنا على قسمين: شمولى وبدلى، لعدم وجود لفظ دالّ على التكثّر فيه كما فى العموم، فلا يدلّ على الشمول أصلًا، لكن لو فرضنا كونه على قسمين فلا يكون الإطلاق الشمولى مقدّماً على البدلى عند التعارض فى مورد الاجتماع، فلو قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا خير فى كافر» استقرّ التعارض بينهما فى الرقبة الكافرة من دون أن يقيّد أحدهما بالآخر، وذلك لأنّ الطريق إلى الإطلاق فى كليهما واحد، وهو تماميّة مقدّمات الحكمة، وإن كان نتيجتها فى أحدهما الشمول وفى الآخر البدليّة، فليس المطلق الشمولى بلفظه دالّاً على الإطلاق حتّى يقدّم على الإطلاق البدلى.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومنها[۵۱۴]: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.

وقبل الورود فى البحث لابدّ من ذكر إشكال هاهنا وجوابه:

أمّا الإشكال: فهو أنّه یشكل تخصیص الكتاب والسنّهٔ النبویّهٔ بالخصوصات الصادرهٔ عن الأئمّهٔ علیهم السلام[۵۱۵] فإنّها صادرهٔ بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ قبیح، فكیف حمل الفقهاء هذه الأخبار على التخصیص؟!

نظریّهٔ الشیخ والمحقّق النائینی والخراسانی فی دفع الإشكال

وأمّا دفعه: فذكر الشیخ فیه ثلاثهٔ أوجه[۵۱۶]:

أحدها: أنّ هذه الخصوصات تكون ناسخهٔ لا مخصّصهٔ.

ویلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام علیه السلام.

ثمّ استشكل نفسه فی هذا الوجه بأنّ كثرهٔ التخصیص بلغت إلى حدّ قیل: ما من عامّ إلّاوقد خصّ، فكیف یحمل هذه الخصوصات الكثیرهٔ الصادرهٔ عنهم علیهم السلام على النسخ؟!

الثانی: أنّ هذه الأخبار كاشفهٔ عن أنّ العمومات الصادرهٔ عن النبیّ صلى الله علیه و آله كانت متّصلهٔ بمخصّصاتها، لكنّ المخصّصات اختفت علینا، فحملها على التخصیص لا یستلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ.

واستشكل نفسه فی هذا الوجه أیضاً ببعد نقل الرواهٔ العمومات من دون مخصّصاتها التی كانت متّصلهٔ بها مع كثرهٔ الدواعی إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصلهٔ واهتمام الرواهٔ إلى حفظها ونقلها، فمن المستحیل عادهً أن تكون مخصّصات متّصلهٔ بعدد المخصّصات المنفصلهٔ وقد خفیت كلّها علینا.

لكنّ المحقّق النائینی رحمه الله تلقّى هذا الوجه بالقبول[۵۱۷]، ووجّهه بأنّ كثیراً

من الخصوصات الصادرهٔ عن الأئمّهٔ علیهم السلام منقول فی كتب العامّهٔ عن النبیّ صلى الله علیه و آله وهذا یكشف عن أنّ العمومات النبویّهٔ كانت متّصلهٔ بمخصّصاتها ثمّ اختفت المخصّصات علینا[۵۱۸].

الثالث: أنّ تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ إنّما یكون قبیحاً فیما إذا صدر العامّ لبیان الحكم الواقعی، ویمكن أن یكون المخاطبون بالعامّ فی زمن النبیّ صلى الله علیه و آله مكلّفین بحسب الظاهر بالعمل على العموم لمصلحهٔ، مع أنّ المراد به الخصوص واقعاً وتبیّن لنا ذلك بعد صدور الخاصّ فی لسان الأئمّهٔ علیهم السلام.

وهذا هو الوجه الذی اختاره الشیخ رحمه الله لدفع الإشكال.

واختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً حیث قال ما حاصله:

تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ إنّما یكون قبیحاً إذا لم یكن فیه مصلحهٔ أقوى أو فی تقدیمه مفسدهٔ أقوى، فلم یكن بأس بتخصیص عمومات الكتاب والسنّهٔ بالخصوصات الصادرهٔ عن الأئمّهٔ علیهم السلام واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً وإن كان داخلًا فیه ظاهراً[۵۱۹].

وهذا هو الوجه الذی اختاره الشیخ رحمه الله وإن كان یخالفه تعبیراً.

حقّ المقال فی حلّ الإشكال

والذی يخطر بالبال فی حلّ الإشكال أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله بيّن جميع أحكام الإسلام، عموماتها ومخصّصاتها، مطلقاتها ومقيّداتها، محكماتها ومتشابهاتها، وجميع ما له دخل فيها، حتّى أرش الخدش كما فی بعض الأخبار[۵۲۰].

ويشهد عليه أيضاً قوله صلی الله علیه و آله فی حجّة الوداع: «يا أيّها الناس واللّه ما من شیء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّاوقد أمرتكم به، وما من شیء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّاوقد نهيتكم عنه»[۵۲۱].

فهو صلی الله علیه و آله بيّن جميع الأحكام وكتبها علیّ علیه السلام فی صحيفته وأراد تبليغها على الناس، لكنّه علیه السلام صار بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله مظلوماً فی حقّه ولم يلتفت الناس إلى صحيفته، بل قالوا: حسبنا كتاب اللّه، وهذا الأمر وإن لم يحتج إلى الإثبات، لتوفّر الدواعی عليه بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله إلّاأنّ بعض الأخبار يدلّ عليه:

ففی كتاب سليم بن قيس الهلالی أنّه قال: قلت لعلیّ علیه السلام: يا أمير المؤمنين إنّی سمعت من سلمان والمقداد وأبی ذر شيئاً من تفسير القرآن ومن الرواية عن النبیّ صلی الله علیه و آله ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت فی أيدی الناس أشياءَ كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبیّ صلی الله علیه و آله تخالف الذی سمعته منكم، وأنتم تزعمون أنّ ذلك باطل افترى الناس يكذبون على رسول اللّه صلی الله علیه و آله متعمّدين، ويفسّرون القرآن برأيهم.

قال: فأقبل علیّ فقال لی: «يا سليم، قد سألت، فافهم الجواب، إنّ فی أيدی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۵

الناس حقّاً وباطلًا، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصّاً وعامّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول اللّه صلی الله علیه و آله على عهده حتّى قام فيهم خطيباً فقال: أيّها الناس قد كثرت علیّ الكذّابة، فمن كذب علیّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النّار، ثمّ كذب عليه من بعده حين توفّی رحمة اللّه على نبی الرحمة وصلّى اللّه عليه وآله، وإنّما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مُظهر للإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم[۵۲۲] ولا يتحرّج[۵۲۳] أن يكذب على رسول اللّه صلی الله علیه و آله متعمّداً، فلو علم المسلمون أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا: هذا صاحب رسول اللّه صلی الله علیه و آله رآه وسمع منه وهو لا يكذب ولا يستحلّ الكذب على رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقد أخبر اللّه عن المنافقين بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال اللّه عزّ وجلّ: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ»[۵۲۴] ثمّ بقوا بعده، وتقرّبوا إلى أئمّة الضلال والدعاة إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنّما الناس مع الملوك فی الدنيا[۵۲۵] إلّامن عصم اللّه، فهذا أوّل الأربعة.

ورجل سمع من رسول اللّه صلی الله علیه و آله شيئاً فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمّد كذباً، وهو فی يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول اللّه صلی الله علیه و آله فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۶

ورجل ثالث سمع من رسول اللّه صلی الله علیه و آله شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شیء ثمّ أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم يكذب على اللّه ولا على رسوله، بغضاً للكذب، وتخوّفاً من اللّه، وتعظيماً لرسوله صلی الله علیه و آله ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأنّ أمر رسول اللّه صلی الله علیه و آله ونهيه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعامّ وخاصّ، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول اللّه صلی الله علیه و آله الكلام له وجهان: كلام خاصّ، وكلام عامّ، مثل القرآن، يسمعه من لا يعرف ما عنى اللّه به وما عنى به رسول اللّه صلی الله علیه و آله، وليس كلّ أصحاب رسول اللّه صلی الله علیه و آله كان يسأله، فيفهم ... وكنت أدخل على رسول اللّه صلی

الله عليه و آله كلّ يوم دخلة وفى كلّ ليلة دخلة، فيخلّينى فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أنّه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيرى، وربما كان ذلك فى منزلى، يأتينى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، فإذا دخلت عليه فى بعض منازله خلا بى وأقام نسائه، فلم يبق غيرى وغيره، وإذا أتانى للخلوة فى بيتى لم تقم من عندنا فاطمة ولا أحد من ابنىّ، وكنت إذا سألته أجابنى وإذا سكتّ أو نفدت مسائلى ابتدأنى، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّاأقرأنيها وأملاها علىَّ، فكتبتها بخطّى، ودعا اللَّه أن يفهمنى إيّاها ويحفظنى، فما نسيت آية من كتاب اللَّه منذ حفظتها، وعلّمنى تأويلها، فحفظته، وأملاه علىَّ، فكتبته، وما ترك شيئاً علّمه اللَّه من حلال وحرام، أو أمرٍ ونهى، أو طاعة ومعصية، كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّاوقد علّمنيه

وحفظته ولم أنسَ منه حرفاً واحداً»[۵۲۶]. الحديث.

أقول: والعلماء وإن اختلفوا فى سند الكتاب إلى سليم بن قيس[۵۲۷]، إلّاأنّ الكشّى اعتمد عليه، على أنّ آثار الصدق تلوح من متن الرواية.

وبالجملة: يستفاد من غير واحد من الروايات أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله بيّن جميع الأحكام، فالمخصّصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام كلّها صدرت قبلهم من قبل النبىّ صلى الله عليه و آله، فلا إشكال فى تخصيص الكتاب أو السنّة النبويّة بها.

وهذا وإن كان يشبه الوجه الثانى المتقدّم من الشيخ رحمه الله الذى اختاره المحقّق النائينى، إلّاأنّه يخالفه فى بعض الجهات:

منها: أنّ قضيّة ما ذكرنا أنّ جميع الأحكام الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام صدرت قبلهم عن النبىّ صلى الله عليه و آله، لا المخصّصات فقط.

ومنها: أنّه لا دليل على كون جميع المخصّصات متّصلةً بعموماتها فى كلامه صلى الله عليه و آله، فلعلّها كان بعضها أو جميعها منفصلةً عنها، لكنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث، وهو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فنقول:

تحرير محلّ النزاع فى الدوران بين النسخ والتخصيص

إنّ محلّ البحث إنّما يكون فيما إذا أمكن كلّ منهما وتحقّق شرائط كليهما، وأمّا إذا دلّ دليل على عدم إمكان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الكلام.

فما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله، من أنّ التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران، واستدلّ عليه بأنّه إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» يتوقّف النسخ على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ما تقدّم[۵۲۸] من حكومة أصالة الظهور فى طرف الخاصّ على أصالة الظهور فى طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فاسد[۵۲۹].

لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعيّن التخصيص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا يدور الأمر بينهما.

على أنّا نمنع كون المخصّص قرينة على التصرّف فى العامّ، كما عرفت[۵۳۰].

أضف إلى ذلك: أنّ حكومة أصالة الظهور فى طرف الخاصّ على أصالة الظهور فى طرف العامّ- على فرض صحّتها- مبتنية على التخصيص الذى هو أوّل الكلام، إذ لا وجه للحكومة بناءً على النسخ.

فلو سلّم كون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ وكون أصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذيها، لا ينطبق هذا

الکلام علی المقام، لعدم إحراز کون الدلیل الثانی مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بین النسخ والتخصیص

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لمحلّ النزاع ثلاثهٔ موارد:

الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۱۹

به[۵۳۱]، فالأمر حینئذٍ دائر بین کون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبین کون العامّ ناسخاً للخاصّ.

الثانی: ما إذا انعکس الأمر، فالأمر دائر بین کون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبین کونه ناسخاً له بناءً علی ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من إمکان إرادهٔ العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحکم الواقعی یدور مدار الخاصّ المتأخّر.

الثالث: ما إذا شکّ فی المتقدّم منهما، فلو کان الخاصّ متقدّماً علی العامّ لکان منسوخاً به[۵۳۲]، ولو کان متأخّراً عنه لکان مخصّصاً له[۵۳۳].

ولابدّ قبل بیان الحقّ فی هذه الصور الثلاث من ذکر نکتهٔ، وهی أنّ التخصیص یکون فی مقابل العموم الأفرادی، فهو یدلّ علی أنّ مورد الخاصّ لم یکن مراداً جدّیّاً أصلًا، بخلاف النسخ، فإنّه یقابل استمرار الدلیل المنسوخ مع کون مورد الناسخ مراداً جدّیّاً قبل صدوره.

والاستمرار تارهً: یستفاد من إطلاق الدلیل، واخری: من کونه بنحو القضیّهٔ الحقیقیّهٔ، وثالثهً: من دلیل لفظی آخر، کقوله:

«حلال محمّد حلال أبداً إلی یوم القیامهٔ، وحرامه حرام أبداً إلی یوم القیامهٔ»[۵۳۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۲۰

حکم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ

فإذا کان الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ[۵۳۵]، واستفید الاستمرار فی العامّ من الإطلاق، فربما یتوهّم أنّ النسخ مقدّم علی التخصیص، لأنّه فی الواقع تقیید للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بین تخصیص العموم الأفرادی وتقیید الإطلاق الأزمانی، وقد عرفت أنّ التقیید مقدّم علی التخصیص إذا دار الأمر بینهما[۵۳۶]، فلابدّ فی المقام من القول بتقدّم النسخ علی التخصیص.

ولکنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما علی الآخر، وذلک لأنّ ما ذکرناه من تقدیم التقیید علی التخصیص إنّما هو فی فرض تعارض العموم والإطلاق، کما إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم الفاسق» فإنّهما یتعارضان فی مورد الاجتماع، والمقام لیس کذلک، لعدم التعارض بین عموم «أکرم العلماء» وبین إطلاقه الأزمانی، غایهٔ الأمر أنّ هاهنا دلیلًا آخر- أعنی «لا تکرم الفسّاق من العلماء»- وأمره دائر بین تخصیص العموم الأفرادی وتقیید الإطلاق الأزمانی المعبّر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لکلّ منهما[۵۳۷].

ولا یجری هاهنا ما ذکرناه فی تلک المسألهٔ من کون العامّ بیاناً للمطلق، فینتهی أمده بعد صدور العامّ، بخلاف العکس، فإنّه لا تعارض بینهما فی المقام حتّی یقال بکون العامّ بیاناً للمطلق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۲۱

وقد یتوهّم أنّ التخصیص مستلزم للتصرّف فی المطلق أیضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم علی التخصیص، لعدم استلزامه إلّاتصرّفاً واحداً واستلزام التخصیص تصرّفین: أحدهما فی العموم الأفرادی، والآخر فی الإطلاق الأزمانی.

وفيه: أنّ التخصيص يرفع موضوع الإطلاق، لأنّه يتصرّف فيه، فهو أيضاً لا يستلزم إلّاتصرّفاً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادى واقعاً من أوّل الأمر، فلا يشمله دليل العامّ بحسب الإرادة الجدّيّة حتّى ينعقد له بالنسبة إليه إطلاق.

وقد يتوهّم تقدّم التخصيص على النسخ، لأنّ العلم الإجمالى بكون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» نعلم تفصيلًا بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق من حين صدور الخاصّ، ونشكّ فى وجوبه فيما بين صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن كان ناسخاً للعامّ كان العالم الفاسق واجب الإكرام فى تلك البرهة من الزمان، وإن كان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن كان أمره دائراً بين كونه مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له، إلّا أنّه يتولّد من هذا العلم الإجمالى علم تفصيلى متعلّق بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشكّ بدوى متعلّق بوجوب إكرامهم وعدمه فيما بين صدور العامّ والخاصّ، فيجرى أصالة البراءة واستصحاب عدم الوجوب، وهذا مقتضى التخصيص، فإنّ مقتضى النسخ وجوب إكرامهم فيما بين صدور العامّ والخاصّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۲

إن قلت: لا يجرى هاهنا أصالة البراءة والاستصحاب، لأنّ جريان الاصول مشروط بتحقّق ثمرة عمليّة، وهى منتفية هاهنا.

قلت: يكفى فى الأثر ما يترتّب على مجرى الأصل بنحو النذر، فلو نذرنا تصدّق درهم إذا كان إكرام العالم الفاسق واجباً ولو فى يوم، وأجرينا أصالة البراءة من وجوب إكرامه أو استصحاب عدم وجوبه فيما بين صدور العامّ والخاصّ لكفى فى انتفاء وجوب التصدّق.

وفيه: أنّ العلم الإجمالى إذا كان واقعيّاً لا يعقل أن ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى متولّدين منه، فإنّه يستلزم رافعيّة الشيء لنفسه، وهو غير معقول.

وبعبارة اخرى: إن كان العلم الإجمالى تخيّليّاً[۵۳۸]، فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّ البحث إنّما يكون فى الدوران بين التخصيص والنسخ حقيقةً، وإن كان حقيقيّاً فلا يعقل أن يتولّد منه شيء يوجب انحلاله، لاستحالة رافعيّة الشيء لنفسه.

نعم، لو قلنا بإمكان انحلاله كذلك فالانصاف أنّ هذا وجه حسن لتقديم التخصيص على النسخ فى صورة تأخّر صدور الخاصّ عن العامّ، فصحّة هذا الوجه وعدمها مبنائى.

ويمكن المناقشة فيه على فرض تسليم المبنى- أعنى انحلال العلم الإجمالى- أيضاً، لأنّ إكرام العالم الفاسق قبل صدور الخاصّ كان واجباً قطعاً إمّا ظاهراً وإمّا واقعاً، فلا يجرى أصالة البراءة منه أو استصحاب عدمه[۵۳۹].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۳

هذا كلّه فيما إذا استفيد الاستمرار الزمانى فى العامّ من الإطلاق.

وأمّا إذا استفيد من القضيّة الحقيقيّة فالنسخ يرجع إلى نحو من التخصيص أيضاً، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» وقلنا: معناه: «كلّ من وجد فى الخارج فى طول الزمان واتّصف بكونه عالماً يجب إكرامه» فله عموم أفرادى، وعموم أزمانى مستفاد من القضيّة الحقيقيّة، فلو قال عقيبه: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يدور أمره بين تصرّفه فى العموم الأفرادى وبين تصرّفه فى العموم الأزمانى، فإن قلنا بتقدّم قلّة التصرّف على كثرته كان النسخ مقدّما على التخصيص، فإنّه تصرّف فى العامّ من زمان صدور الخاصّ، بخلاف التخصيص الذى هو تصرّف فيه من أوّل الأمر، أى من زمان صدور العامّ، وإلّا فلا ترجيح بينهما.

وأمّا إذا استفيد الاستمرار من نحو قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فلنا أدلّة ثلاثة لفظيّة: أحدها: «إكرام كلّ عالم حلال» مثلًا، ثانيها: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة»[۵۴۰]، ثالثها: «إكرام العالم الفاسق حرام» وأمر الأخير دائر بين تصرّفه فى الصغرى[۵۴۱] وتصرّفه فى الكبرى[۵۴۲]، فإن قلنا بإفادة المصدر المضاف العموم كان الدليل الثانى أيضاً عامّاً ومفاده «كلّ حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة

وكلّ حرامه حرام أبـداً إلى يوم القيامـة» فيرجع النسـخ أيضاً إلى التخصـيص، ولا ترجيـح بين التخصيصـين، إلّاإذا قلنا بتقدّم ما هو أقلّ تصرّفاً، فيقدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۴

النسـخ، وإن لم نقـل بإفـادته العموم كـان الـدليل الثانی من حيث الموضوع[۵۴۳] مطلقـاً، فـأمر الخاصّ فی الواقع دائر بين التخصـيص والتقييـد، ولا ترجيـح بينهما، لعـدم كون المقام من الموارد التی يقـدّم فيها التقييـد على التخصـيص كما عرفت[۵۴۴]، فلا ترجيـح بين النسخ والتخصيص.

هذا كلّه فيما إذا تقدّم العامّ على الخاصّ.

حكم ما إذا صدر العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ

وأمّا إذا كان متأخّراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسـخاً للخاصّ وبين كون الخاصّ مخصّصاً له، فلابـدّ من الحكم بتقدّم التخصـيص على النسخ[۵۴۵]، سواء كـان الـدليل على الاسـتمرار الزمانی فی الخاصّ هو الإطلاق، أو كونه بنحو القضـيّة الحقيقيّة، أو مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

أمّا على الأوّل: فلما تقـدّم[۵۴۶] من أنّ التحقيق فی وجه تقـدّم الخـاصّ على العـامّ عـدم التنافی بينهما عرفاً إذا صـدرا فی مقام التقنين والتشـريع، سواء كانـا متسـاويين فی الظهور أو كـان الخـاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» ثمّ قال بعد اسبوع: «أكرم كلّ عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلًا، ولا يعمّهما الأخبار الواردة فی المتعارضين والمختلفين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۵

فـدعوى تقـدّم النسـخ على التخصـيص فی المقام، لـدوران الأمر واقعاً بين تقييـد الخاصّ بالعامّ وتخصـيص العامّ بالخاصّ، وقلنا بتقـدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعة، بأنّ تقدّم التقييد على التخصيص إنّما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعامّين من وجه، فـإذا قـال: «أكرم العلمـاء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان فی مادّة الاجتماع، ويقـدّم العامّ على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصـحّة احتجاج العبـد به كما تقـدّم[۵۴۷]، ولولاـه لرجعنـا فی مورد الاجتمـاع إلى أخبـار العلاـج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً فی وعاء التقنين.

ومنه ظهر وجه تقدّم التخصـيص على النسخ على تقدير اسـتفادة الاسـتمرار من كون الخاصّ قضـيّة حقيقيّة، فإنّ القضيّة الحقيقيّة- كما عرفت آنفـاً- تـدلّ على الاسـتمرار بنحو من العموم، فـإذا كان الخاصّ الـدالّ بالإطلاق على الاسـتمرار مخصّصاً للعامّ فالخاصّ الـدالّ بالعموم عليه يكون مخصّصاً له بطريق أولى، فإنّه دليل لفظی، فهو أقوى من الإطلاق الذی ليس كذلك.

وبعبـارة اخرى: إذا كـان قوله: «لاـ تكرم الفسّاق من العلماء» قضـيّة حقيقيّـة كان معناه: «كلّ من وجـد فی الخارج واتّصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنّه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق فی هذا الاسبوع وفی الاسبوع الآتی وفی الاسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبة إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۶

وهكـذا إذا كان الدليل على الاسـتمرار مثل قوله: «حلال محمّد صـلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنّه إذا انضمّ إلى الخاصّ المتقدّم كان استمرار حكمه بالدليل اللفظی كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فی معلومی التاريخ.

حکم دوران الأمر بین النسخ والتخصیص فی مجهولی التاریخ

وأمّـا مع الجهل بتاریخهما والشکّ فی النسـخ والتخصـیص الناشـئ من الشکّ فی أنّ الخاصّ هل ورد بعـد حضور وقت العمل بالعامّ، فیکون ناسخاً له، أو قبل حضوره[۵۴۸]، فیکون مخصّصاً له.

فهل یمکن القول بتقدّم التخصیص، لغلبته علی النسخ وأنّ الظنّ یلحق الشیء بالأعمّ الأغلب؟

أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن کان یلحق الشیء بالأعمّ الأغلب، إلّاأنّه لا دلیل علی حجّیّة هذا الظنّ.

نعم، یمکن أن یقال: إنّ العقلاء لا یعتنون باحتمال النسخ فی مثل المقام.

توضیح ذلک: أنّ العقلاء کما لا یعتنون بالاحتمال النادر فی مقابل الکثرة- کما فی الشبهة غیر المحصورة- کذلک لا یعتنون باحتمال النسـخ الـذی لا یعلم وقوعه فی الشـریعة إلّافی موارد نادرة جـدّاً فی مقابل التخصـیص الرائـج الشائع بمثابـة قیل فیه: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» فملاک عدم الاعتناء بالاحتمال النادر فی الشبهة غیر المحصورة موجود هنا أیضاً.

فکأنّ المقام لیس من موارد دوران الأمر بین النسخ والتخصیص،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۷

لأنّ احتمال النسخ وإن کان موجوداً واقعاً، إلّاأنّه غیر مرئیّ بنظر العقلاء.

دوران الأمر بین التقیید وبین الحمل علی الاستحباب أو الکراهة

ومنها[۵۴۹]: ما إذا دار الأمر بین تقییـد المطلق وبین حمل الأمر علی الاسـتحباب أو النهی علی الکراهة، کما إذا قال: «أعتق رقبةً» و «لا تعتق رقبةً کافرة» أو قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» و «إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنة» فالأمر دائر بین حمل المطلق علی المقیّد وبین حمل الأمر فی المقیّد علی الاستحباب[۵۵۰] والنهی علی الکراهة[۵۵۱]، کحمل الأمر فی قوله: «صـلّوا فی المسجد» علی الاستحباب، وحمل النهی فی قوله: «لا تصلّ فی الحمّام» علی الکراهة، من دون تقیید قوله: «أقیموا الصلاة» بهما.

نظریّة المحقّق المؤسّس الحائری رحمه الله فی المقام

قال سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی مجلس الدرس: ذهب شـیخنا العلّامة الحائری رحمه الله إلی تقدّم حمل الأمر فی المقیّد علی الاسـتحباب والنهی علی الکراهـة، وقال: یصـعب علیّ حمل المطلق علی المقیّـد بعد انعقاد الظهور للمطلق فی الإطلاق، سـیّما أنّ استعمال الأمر فی الندب کان شایعاً فی عرف الأئمّة علیهم السلام وکذا استعمال النهی فی الکراهة[۵۵۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۸

فعلی هذا ظهور المطلق فی الإطلاق أقوی من ظهور الأمر بالمقیّد فی الوجوب والنهی عنه فی الحرمة.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المسألة

ثمّ فصّل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تفصیلًا متیناً، وهو أنّ الإطلاق فی مقام البیان قد یقع فی جواب سؤال من یرید العمل به، کمـا لو سـأل رجـل عن تکلیفه الفعلی فیما إذا ظاهر امرأته، فقال الإمام علیه السـلام له: «إن ظاهرت فأعتق رقبـةً» فأخـذ بإطلاقه وأعتق

رقبةً کافرة، ثمّ بعده ورد دلیل علی أنّه «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» أو «لا تعتق رقبةً کافرة» ففی مثل ذلک یکون حمل الأمر علی الاستحباب والنهی علی الکراهة أقوی، بل متعیّناً، لأنّ فی تقیید الإطلاق محذور الإغراء بالجهل الممتنع، وأمّا حمل الأمر علی الاستحباب أو النهی علی الکراهة فلا محذور فیه.

وقد یقع الإطلاق فی مقام البیان فی جواب مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهما من الفقهاء وأصحاب الجوامع والاصول ممّن لا یکون مقصده عمل نفسه، بل جمع المسائل وتدوین الکتب لمراجعة من تأخّر عن المعصومین علیهم السلام.

فحینئذٍ إن قلنا بأنّ الأمر والنهی وضعا للوجوب والحرمة فالحمل علیهما وتقیید الإطلاق أولی؛ لأنّ الإطلاق لا یکون من قبیل ظهور اللفظ، بل إنّما یحکم به من السکوت فی مقام البیان، والأمر والنهی بمالهما من الظهور یصیران بیاناً له، وذکر المطلقات ثمّ بیان القیود منفصلةً عنها أمر متعارف فی مقام التقنین. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر والنهی محمولان علی الوجوب والحرمة قضاءً للإطلاق، وإنّما هما موضوعان لمطلق البعث والزجر، لکنّ البعث المطلق من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۹

غیر الإذن فی الترک والزجر من دون الإذن فی الفعل یکونان حجّةً علی العبد، فترجیح أحد الحملین[۵۵۳] علی الآخر مشکل، لأنّ دلالة کلا الدلیلین بالإطلاق.

نعم، لو قلنا بأنّ تعارف حمل المطلق علی المقیّد عند العلماء یکون مرجّحاً لکان التقیید أولی من حمل الأمر علی الاستحباب والنهی علی الکراهة.

وأمّا تحقیق حال الأمر والنهی وأنّهما هل وضعا للوجوب والحرمة أو لمطلق البعث والزجر فموکول إلی محلّه[۵۵۴].

هذا بیان الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام مع تتمیم منّا، وهو صحیح متین.[۵۵۵]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۴۲۹

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۳۱

فی انقلاب النسبة

البحث حول انقلاب النسبة

ثمّ قد یقع التعارض بین أکثر من دلیلین[۵۵۶]:

وله صور:

تعارض عامّ و خاصّین

الصورة الاولی: أن یکون أحد الأدلّة عامّاً وکلّ من الدلیلین الآخرین خاصّاً، ولهذه الصورة فروض:

تعارض عامّ وخاصّین متباینین

الفرض الأوّل: ما إذا کان الخاصّان متباینین.

وفیه مقامان من البحث:

کیفیّة الجمع بین هذه الأدلّة

المقام الأوّل: أنّ فی کیفیّة الجمع بینها احتمالات أربعة:

أ- أن یخصّص العامّ بأحد الخاصّین أوّلًا، ثمّ یلاحظ النسبة بینه وبین

الخاصّ الآخر.

ب- أن یخصّص بکلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصیص بأحدهما.

ج- أن یفصّل بین المخصّص اللبی واللفظی، فیخصّص أوّلًا باللبّی ثمّ یلاحظ النسبة بین العامّ وبین المخصّص اللفظی، وأمّا لو کانا لفظیّین فیخصّص بکلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصیص بأحدهما.

د- أن یفصّل بین اللفظی وبعض المخصّصات اللبّیة- مثل الإجماع ونحوه ممّا لا یکون کالمخصّص المتّصل بالعامّ- فیخصّص بکلّ منهما[۵۵۷] بدون لحاظ النسبة بعد التخصیص بأحدهما، وبین بعض آخر من المخصّصات اللبّیة ممّا یکون واضحاً عند السامع کالقرینة المتّصلة، فیخصّص به أوّلًا ثمّ یلاحظ النسبة بین العامّ والمخصّص الآخر الذی لیس کذلک.

الحقّ فی المسألة

والحقّ تخصیص العامّ بکلّ منهما إذا کانا لفظیّین وإن استلزم تخصیصه بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر، فإذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال:

«لا تکرم الصرفیّین منهم» ثمّ قال: «لا تکرم النحویّین منهم»[۵۵۸] خصّص العامّ

بکلّ من الخاصّین وحکم بحرمة إکرام الصرفیّین والنحویّین ووجوب إکرام باقی العلماء، ولا یخصّص بالخاصّ الأوّل ابتداءً ثمّ یلاحظ النسبة بینه وبین الخاصّ الثانی حتّی یعامل بینهما معاملة المتعارضین فی مورد الاجتماع[۵۵۹]، فإنّ بینهما عموماً من وجه، لأنّ العامّ بعد التخصیص بالأوّل یصیر مفاده «یجب إکرام العالم غیر الصرفی» وکون النسبة بینه وبین مفاد الخاصّ الثانی عموماً من وجه، واضح. وذلک لأنّ للعامّ أبعاداً، وکلّ خاصّ یرد علی بُعدٍ منه، والعقلاء لا یلاحظون فی مثل ذلک انقلاب النسبة فی مقام التقنین، وإن صدر أحد الخاصّین مقدّماً علی الآخر، سیّما أنّ التخصیص لا یستلزم المجازیّة فی العامّ، فإنّه تضییق للحجّیة والإرادة الجدّیة، لا لدلالة اللفظ والإرادة الاستعمالیّة.

نعم، إذا کان أحد الخاصّین لبّیاً واضحاً لدی المخاطب من دون تعمّق وتفکّر، کما إذا قال: «أکرم العلماء» ونحن نعلم بکون العالم الفاسق مبغوضاً له یخصّص العامّ به أوّلًا، ثمّ یلاحظ النسبة بینه وبین الخاصّ الآخر، بل لا- ینعقد له ظهور إلّافی غیر مورد هذا المخصّص اللبّی، لأنّه کالمخصّص اللفظی المتّصل، بل التعبیر بکونه مخصّصاً مبنیّ علی التسامح.

بخلاف المخصّص اللبّی الذی لا یکون بهذه المثابة من الوضوح، کالإجماع وبعض المخصّصات العقلیّة، فلا فرق بینه وبین المخصّص اللفظی المنفصل فی تخصیص العامّ بکلّ منهما من دون ملاحظة انقلاب النسبة.

فالحقّ هو الاحتمال الرابع من بین الاحتمالات المتقدّمة، وهو التفصیل بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۳۴

ما إذا کان الخاصّان لفظیّین، أو لبّیین غیر واضحین بدون التأمّل ومراجعة الکتب أو مختلفین، وبین ما إذا کان أحدهما لبّیاً واضحاً.

هذا إذا لم یتوجّه إلی تخصیص العامّ بکلیهما إشکال.

حکم ما إذا استلزم التخصیص بهما التخصیص المستهجن

المقام الثانی: لو استلزم تخصیصه بکلیهما بقائه بلا مورد، کما إذا خرج نصف أفراده بأحدهما والنصف الآخر بالآخر، أو استلزم التخصیص المستهجن، فحینئذٍ قال الشیخ الأعظم الأنصاری[۵۶۰] وکثیر ممّن تبعه- منهم المحقّق النائینی رحمه الله[۵۶۱]- بتحقّق التعارض بین العامّ وبین مجموع الخاصّین، لأنّ مجموعهما مباین له.

نظریّة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام

وأورد علیهم سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأنّ المجموع لا وجود له فی الخارج، وإنّما هو اعتبار عقلی، والموجود فی الخارج الصادر من الأئمّة علیهم السلام هو کلّ واحد من الخاصّین بخصوصه، والعامّ لا یباین ولا یعارض کلّاً منهما، والمجموع الذی هو أمر اعتباری غیر موجود فی الخارج، لا یصلح لأن یعارض العامّ.

فالتعارض إنّما هو بین الخاصّین لکن بالعرض، لا بالذات، لاختلاف موردهما، کما أنّ الاصول العملیّة فی أطراف العلم الإجمالی تکون متعارضة بالعرض، وإن لم یتحقّق التعارض بینها ذاتاً، لاختلاف مجراها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۳۵

فلو قلنا بشمول أخبار العلاج التعارض بالعرض فلابدّ من العمل علی مقتضاها فی‌هذین الخاصّین، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلی القاعدة فی المتعارضین من التساقط أو التخییر، فإنّها تشمل التعارض بالعرض بلا إشکال.

وسیأتی[۵۶۲] البحث عن شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض وعدمه، وهکذا البحث عن القاعدة الأوّلیّة وأنّها هل هی التساقط أو التخییر[۵۶۳].

هذا حاصل کلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضیح منّا، وهو صحیح متین.

فالعامّ لا یکون طرفاً للمعارضة، بل المعارضة بین الخاصّین.

لا یقال: کیف یکون العامّ خارجاً عن طرفیّة المعارضة مع أنّه لولاه لما تحقّق التعارض بین الخاصّین؟!

فإنّه یقال: العامّ نظیر العلم الإجمالی الموجب لتحقّق التعارض بین الأصلین مع کونه خارجاً عن طرفیّته.

نعم، لو علم تلازم حکم الخاصّین لوقع التعارض بین العامّ وکلّ من الخاصّین، إذ کلّ منهما وإن لم یکن معارضاً للعامّ ذاتاً إلّاأنّه بضمیمة العلم بملازمة حکمه لحکم الخاصّ الآخر- بحیث لا یمکن انفکاکهما- یصیر معارضاً للعامّ، ولا تعارض بین الخاصّین علی هذا الفرض، لکونهما متلازمین.

فما ذهب إلیه الشیخ ومن تبعه ینطبق علی هذا الفرض، لکن مع تبدیل قولهم: «یقع التعارض بین العامّ ومجموع الخاصّین» ب «یقع التعارض بین العامّ وبین کلّ واحد من الخاصّین».

هذا کلّه فیما إذا کان الخاصّان متباینین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۳۶

تعارض عامّ وخاصّین أحدهما أعمّ من الآخر

الفرض الثانی: ما إذا کانت النسبة بینهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم النحویّین من العلماء» و «لا تکرم الکوفیّین من النحویّین».

وفیه صورتان:

الاولی: ما إذا کان الخاصّان متوافقی الحکم، کالمثال، فحینئذٍ قد لا یلزم من تخصیص العامّ بهما بقائه بلا مورد ولا الاستهجان، وقد یلزم ذلک من تخصیصه بکلّ منهما، أی إن خصّص بالخاصّ الأعمّ فقط یلزم الاستهجان وإن خصّص بالخاصّ الأخصّ فقط یلزم ذلک أیضاً، وقد یلزم من تخصیصه بالخاصّ الأعمّ دون تخصیصه بالخاصّ الأخصّ، فهذه ثلاثة أقسام.

وأیضاً تارةً تحرز وحدة الحکم بین الخاصّین إمّا من طریق وحدة السبب أو غیره، واخری لا تحرز.

وأیضاً تارةً یلزم من حمل الخاصّ الأعمّ علی الخاصّ الأخصّ بقائه بلا مورد أو الاستهجان، واخری لا یلزم.

فلابدّ من البحث فی هذه الفروض[۵۶۴] بعون اللّه تعالی.

فإن احرزت وحدة الحکم فی الخاصّین یحمل الخاصّ علی الأخصّ، ثمّ یخصّص العامّ به، فیخرج النحویّون من الکوفیّین من العامّ وبقی الباقی تحته.

هذا إذا لم یلزم من تخصیص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وإلّا فیقع التعارض بینهما، فکلّ منهما أخذناه تخییراً أو ترجیحاً یخصّص العامّ به[۵۶۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۳۷

وإن لم تحرز وحدة الحکم فالظاهر أنّ مدلول کلّ خاصٍّ حکم مستقلّ غیر مرتبط بحکم الآخر، لکن یتأکّد الحکم فی مورد توافقهما، فحینئذٍ إن لا یلزم من تخصیص العامّ بکلیهما التخصیص المستهجن یخصّص بهما، وإن لزم الاستهجان من تخصیصه بالخاصّ فقط دون الأخصّ یحمل الخاصّ علی الأخصّ ثمّ یخصّص العامّ به؛ لأنّه جمع عرفی[۵۶۶]، وإن لزم من کلّ منهما مستقلّاً فلا محالة یکون تخصیص الخاصّ بالأخصّ أیضاً مستهجناً، فیقع التعارض بین جمیعها[۵۶۷].

الثانیة: ما إذا کانت الأدلّة الثلاثة مختلفة الحکم، کقوله: «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم النحویّین من العلماء» و «یستحبّ إکرام الکوفیین من النحویّین»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۳۸

فیخصّص الخاصّ بالأخصّ ثمّ یخصّص العامّ بالخاصّ، أی بما بقی تحته بعد تخصیصه بالأخصّ.

هذا إذا لم یستلزم تخصیص الخاصّ بالأخصّ ولا تخصیص العامّ بالخاصّ الاستهجان.

وأمّا إن کان تخصیص الخاصّ بالأخصّ مستهجناً فیقع التعارض بین الخاصّین، فما اخترناه منهما ترجیحاً أو تخییراً خصّص العامّ به.

وإن کان- مضافاً إلی استهجان تخصیص الخاصّ بالأخصّ- تخصیص العامّ بالخاصّ أیضاً مستهجناً حتّی بعد إخراج مورد الأخصّ منه[۵۶۸] یقع التعارض بین الأدلّة الثلاثة، لأنّا لا نتمکّن من التوفیق بینها بجمع مقبول عقلائی، فلا بدّ من إعمال الأخبار العلاجیّة فیها.

هذا تمام الکلام فیما إذا کانت النسبة بین الخاصّین عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وبه ظهر فساد ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من قیاس هذه الصورة بالصورة السابقة التی کانت النسبة بین الخاصّین فیها تبایناً، فإنّه قال:

حکم هذا القسم حکم القسم السابق من وجوب تخصیص العامّ بکلّ من الخاصّین إن لم یلزم التخصیص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فیعامل مع العامّ ومجموع الخاصّین معاملهٔ التعارض[۵۶۹]، إنتهی مورد الحاجهٔ من کلامه.

فهو رحمه الله لم یفصّل بین صور هذا القسم وفروضه کما تری.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۳۹

تعارض عامّ وخاصّین بینهما عموم من وجه

الفرض الثالث: ما إذا کانت النسبهٔ بین الخاصّین عموماً من وجه.

وفیه أیضاً صورتان:

الاولی: ما إذا کان الخاصّان متّفقی الحکم، کقوله: «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم النحویّین من العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» فإن لم یستلزم تخصیص العامّ بهما الاستهجان خصّص بهما، وإن استلزم ذلک یقع التعارض بین الخاصّین، فکلّ منهما أخذناه تخییراً أو ترجیحاً خصّص العامّ به فقط[۵۷۰].

الثانیهٔ: ما إذا کانا مختلفی الحکم، کقوله: «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و «یستحبّ إکرام النحویّین من العلماء» فیقع التعارض بین الخاصّین فی مادّهٔ اجتماعهما، وهو الفاسق النحوی، ویخصّص العامّ بمادّتی الافتراق، وهما النحوی غیر الفاسق والفاسق غیر النحوی من العلماء، وأمّا مادّهٔ الاجتماع- أعنی النحوی الفاسق- فیتعارض فیه الأدلّهٔ الثلاثهٔ، لأنّه یکون عالماً فیشمله العامّ، وفاسقاً فیشمله الخاصّ الأوّل، ونحویّاً فیشمله الخاصّ الثانی.

ووقوع العامّ طرفاً للتعارض مع کونه أعمّ إنّما هو لأحد وجهین:

أ- أنّ الفاسق النحوی وإن کان أخصّ من عنوان العامّ، إلّاأنّه لا دلیل علی تخصیص العامّ به بعد تعارض الخاصّین فیه، فکما یشمله الخاصّان یشمله العامّ أیضاً، ویتعارض الجمیع فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۴۰

ب- أنّ العامّ وإن کان أعمّ مطلقاً من الخاصّین، إلّاأنّه بعد تخصیصه بمادّتی افتراق الخاصّین صار أعمّ من وجه، فإنّ عنوانه بعد التخصیص بهما هو «أکرم کلّ عالم غیر فاسق غیر نحوی وغیر نحوی غیر فاسق»[۵۷۱] والنسبهٔ بینه وبین کلّ واحد من الخاصّین عموم من وجه، فیقع التعارض بین جمیعها فی الفاسق النحوی، فإنّه مورد اجتماعها.

لکن یمکن المناقشهٔ فی هذا الوجه بأنّ العامّ المخصّص لا یصیر معنوناً بعنوان الخاصّ علی ما هو التحقیق، لأنّ التخصیص تصرّف فی الإرادهٔ الجدّیّهٔ، لا الاستعمالیّهٔ.

فالوجه الصحیح لوقوع العامّ طرفاً للمعارضهٔ هو الوجه الأوّل.

نعم، هاهنا إشکال، وهو أنّ مقتضی هذا الوجه أن یکون الفاسق النحوی محکوماً بحکم العامّ، لأنّ الخاصّین إذا تعارضا فیه وتساقطا فلا دلیل علی إخراجه عن تحت العامّ، فیعمّه العامّ سلیماً عن المعارض.

هذا کلّه فیما إذا کان أحد الأدلّهٔ عامّاً والآخران خاصّین.

تعارض عامّین من وجه وخاصٍ

الصورهٔ الثانیهٔ من موارد تعارض أکثر من دلیلین: ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ[۵۷۲].

فإن أخرج الخاصّ مادّة الاجتماع من أحدهما- كما إذا قال: «أكرم كلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۴۱

عالم» و «لا تكرم كلّ فاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق»- يرتفع التعارض من بينهما، لاختصاص كلّ منهما بموضوع غير موضوع الآخر، فإنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالخاصّ وإخراج العالم الفاسق من تحته يصير مفاده من حيث الحجّيّة والإرادة الجدّيّة[۵۷۳]: «أكرم كلّ عالم غير فاسق» ولا اختلاف بينه وبين «لا تكرم كلّ فاسق» كما هو واضح.

وإن أخرج الخاصّ مورد افتراق أحدهما- كما إذا بدّلنا الخاصّ فى المثال بقولنا: «أكرم الفاسق الجاهل»- تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلى الأعمّ والأخصّ مطلقاً، وذلك لأنّ العامّ الثانى بعد تخصيصه بالخاصّ لا يكون حجّة إلّا فى الفاسق غير الجاهل وهو الفاسق العالم، فهو أخصّ من العامّ الأوّل كما هو واضح، فيخصّصه، فيكون مفاد الأوّل من حيث الحجّيّة وجوب إكرام العالم غير الفاسق ومفاد الثانى حرمة إكرام العام الفاسق.

تعارض عامّين متباينين وخاصّ[۵۷۴]

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دليلان متباينان وخاصّ:

فقد يرتفع التباين بينهما بإعمال الخاصّ ويصيران أعمّ وأخصّ مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم كلّ عالم» و «لا تكرم فسّاق العلماء» فالنسبة بين الدليلين الأوّلين وإن كانت هى التباين، إلّاأنّ الأوّل إذا خصّص بالثالث صار مفاده «أكرم كلّ عالم غير فاسق» فانقلبت النسبة بين الأوّلين إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصّص الأعمّ وهو الدليل الثانى بالأخصّ وهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۴۲

الدليل الأوّل.

وقد ينقلب التباين بالتخصيص إلى العموم من وجه[۵۷۵]، فيتعارضان فى مادّة الاجتماع.

هذا تمام الكلام فى انقلاب النسبة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۴۳

فى ضابط التعارض

بيان ضابط التعارض

إنّ الأخبار العلاجيّة كما عرفت[۵۷۶] تدور مدار عنوانين: أحدهما: الخبران المتعارضان، والثانى: الحديثان المختلفان.

نعم، فى بعضها: «يأتى عنكم خبران أحدهما يأمرو الآخر ينهى»[۵۷۷].

لكنّه من باب ذكر مصاديق التعارض والاختلاف، وليس عنواناً ثالثاً فى المقام.

ثمّ الميزان فى تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة هو العرف، والتعارض والاختلاف يتساويان عند العرف سعة وضيقاً، بل يتّحدان مفهوماً، فهما مترادفان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى كون المتباينين- مثل «يجب إكرام العلماء» و «لا يجب إكرام العلماء»- من المتعارضين.

والأخصّ المطلق إذا كان تخصيص العامّ به مستهجناً يعامل معهما أيضاً معاملة الخبرين المختلفين، لاندراجهما فيهما حقيقةً[۵۷۸]،

لکن خروجهما عن أدلّهٔ

العلاج إنّما هو لأجل الجمع العرفی، وحیث إنّ الجمع العرفی مشروط بکون المتکلّم فی مقام التقنین وعدم کون التخصیص مستلزماً للاستهجان فمع فقد أحد هذین الشرطین انتفی الجمع العرفی ویعامل معهما معاملهٔ المتعارضین، فیندرجان فی الأخبار العلاجیّهٔ.

إنّما البحث فی ثلاثهٔ موارد اخر:

أحدها: ما إذا کانت النسبهٔ بین الدلیلین عموماً من وجه، کقوله: «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق».

إن قلت: لا مجال لهذا البحث علی ما اخترت من جواز اجتماع الأمر والنهی[۵۷۹].

قلت: موضوع البحثین مختلف، لأنّا قلنا هناک بجواز اجتماعهما بعد إحراز ملاکهما، فهما من قبیل المتزاحمین، بخلاف المقام، فإنّا نعلم أنّ لمورد الاجتماع من العامّین من وجه ملاکاً واحداً، فهما من قبیل المتعارضین، فیقع البحث فی أنّهما هل یندرجان فی الأخبار العلاجیّهٔ التی موضوعها الخبران المتعارضان والحدیثان المختلفان أم لا؟

الثانی: ما إذا کان الدلیلان متعارضین بالعرض، کما إذا ورد دلیل بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ ودلیل آخر بوجوب صلاهٔ الظهر وعلم وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر، فإنّ هذا العلم یوجب التعارض بینهما بالعرض، وکما إذا ورد خاصّان غیر متعارضین ذاتاً، لکن کان تخصیص العامّ بکلیهما موجباً للاستهجان[۵۸۰]، فإنّه یوجب التعارض بالعرض بین الخاصّین.

الثالث: ما إذا لم یکن بین الدلیلین فی مدلولیهما المطابقیّین تعارض، لکن کان لکلّ منهما مدلول التزامی، وهما متعارضان.

البحث حول شمول أخبار العلاج العامّین من وجه

أمّا التعارض بالعموم من وجه: فقال المحقّق النائینی رحمه الله بشمول أخبار العلاج له، لأنّ الدلیلین یختلفان ویتعارضان فی مادّهٔ اجتماعهما فیشملهما الأخبار العلاجیّهٔ[۵۸۱].

ویمکن أن یقال: إنّ العامّین من وجه وإن کانا متعارضین فی مادّهٔ الاجتماع، إلّا أنّ العرف لا یراهما کذلک، لأنّ کلّاً منهما ذو عنوان مستقلّ غیر مرتبط بعنوان الآخر، ألا ترى أنّا إذا قلنا: «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» لا یرتبط مفهوم «العلماء» بمفهوم «الفسّاق»؟ وإن کان بعض الأشخاص مصداقاً لکلیهما.

فالتعارض بینهما إنّما هو فی مقام الإجراء، لا فی نظر العرف، والملاک فی تشخیص الموضوعات هو العرف.

علی أنّالظاهر من أخبار العلاج هو أخذ أحدهما ترجیحاً أو تخییراً وترک الآخر رأساً، کما فی قوله: «خذبما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذّ النادر»[۵۸۲] وقوله: «ما خالف کتاب اللّه فهو زخرف[۵۸۳]، أو باطل[۵۸۴]، أو فإنّی لم أقله[۵۸۵]،

أو فردّوه»[۵۸۶] وأمثال ذلک.

مع أنّ العامّین من وجه حجّهٔ فی مادّهٔ افتراقهما حتّی المرجوح منهما، فکیف یشملهما الأخبار العلاجیّهٔ؟!

نعم، لا یبعد أن یقال بشمولها لهما بالملاک، بل بالأولویّهٔ.

توضیح ذلک: أنّ أحکام الأخبار العلاجیّهٔ لو لم تجر فی العامّین من وجه فلابدّ من القول بتساقطهما فی مادّهٔ الاجتماع، لکونه هو مقتضی القاعدهٔ الأوّلیّهٔ فی المتعارضین علی ما سیأتی[۵۸۷] تحقیقه، مع أنّ الالتزام بلزوم الأخذ بأحد الدلیلین إمّا ترجیحاً وإمّا تخییراً بمقتضی الأخبار العلاجیّهٔ فیما إذا کانا متعارضین بالتباین، وبالتساقط فیما إذا کانا متعارضین فی الجملهٔ، مشکل[۵۸۸].

فالأخبار العلاجيّة وإن لم تشملها لساناً، لما تقدّم من الوجهين، إلّاأنّها تعمّهما بالملاك وإلغاء الخصوصيّة، بل بالأولويّة.

ثمّ على القول بالشمول إمّا لساناً وإمّا ملاكاً فهل يجرى فيهما جميع المرجّحات، سواء كانت صدوريّة، كالأعدليّة والأصدقيّة ونحوهما، أو جهتيّة، كمخالفة العامّة، أو مضمونيّة، كموافقة الشهرة الفتوائية[۵۸۹]، أو لا يجرى فى العامّين من وجه إلّابعضها؟

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

قال المحقّق النائينى رحمه الله بعدم جريان المرجّحات الصدوريّة فيهما، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۷

الترجيح بها مستلزم للحكم بعدم صدور المرجوح، وهذا ينافى حجّيّة العامّين من وجه حتّى المرجوح منهما من حيث الصدور فى مادّة الافتراق، لعدم[۵۹۰] تحقّق التعارض فيها.

هذا إن اريد من الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه طرح الخبر المرجوح رأساً.

وإن اريد من الرجوع إليها طرحه فى خصوص مادّة الاجتماع التى هى مورد التعارض فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا ـ يقبل التبعيض فى المدلول من حيث الصدور، بحيث يكون صادراً فى بعض مدلوله وغير صادر فى بعض آخر.

وما يقال من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزلة أن يقال: «أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً و ...» فلا محذور فى طرح أحد العامّين من وجه فى خصوص مادّة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضى أن يكون لخصوص مادّة الاجتماع قضيّة تخصّها، فتسقط بالمعارضة مع ماهى أقوى منها صدوراً.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال فى القضايا الحقيقيّة لا يقتضى تعدّد الرواية، بل ليس فى البين إلّارواية واحدة رتّب فيها الحكم على موضوعها المقدّر وجوده.

فتحصّل أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجّح الجهتى وإمّا بالمرجّح المضمونى[۵۹۱].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۸

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وفيه أوّلًا: أنّ عدم إمكان الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على ما اخترناه من عدم اندراجهما فى الأخبار العلاجيّة.

وبعبارة اخرى: سياق هذه الأخبار بالنسبة إلى جميع أنواع المرجّحات واحد، فإمّا أن يجرى فى العامّين من وجه جميع أنواع المرجّحات أو لا يجرى شىء منها فيهما أصلًا، والتفصيل بين المرجّحات الصدوريّة وبين غيرها خلاف الظاهر، فعدم إمكان جريان المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على عدم اندراجهما فى أخبار العلاج.

وثانياً: أنّ ما لا يمكن إنّما هو التبعيض فى صدور رواية واحدة حقيقةً، وأمّا التبعيض تعبّداً فلا مانع منه، وحجّيّة الخبر الواحد لا تكون بمعنى صدوره واقعاً، بل بمعنى التعبّد بصدوره والبناء عليه، فما المانع من تعبّد الشارع بصدور مادّة الافتراق بمقتضى أدلّة حجّيّة خبر الواحد وبعدم صدور مادّة الاجتماع بمقتضى أخبار العلاج؟

والشاهد على هذا حجّيّة الاستصحاب فى ترتّب آثار المستصحب وعدم حجّيّته فى ترتّب آثار لوازمه العقليّة والعاديّة، فإنّ هذا يرشدنا

إلى الفرق بين الواقعيّات والتعبّديّات أحياناً.

سلّمنا عدم إمكان التبعيض تعبّداً أيضاً، لكنّ الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة لا يستلزم الحكم بعدم صدور المرجوح دائماً، بل يكون معناه فى بعض الموارد صدور المرجوح على نحو لا ـ ينافى الراجح، مثلًا إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أيضاً «لا تكرم الفسّاق» فتعارضا فى العالم الفاسق، وورد «خُذ بما يقوله أوثقهما» وكان راوى العامّ الأوّل أوثق من الثانى، فمعنى لزوم الأخذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۹

بقوله: «أكرم العلماء» هو التعبّد بصدوره بمضمونه من دون إلقاء قيد أو زيادته، ولازمه الحكم بأنّ الثانى كان صدر مقيّداً بقيد ألقاه الراوى، مثل «الجهّال» فلم يناف الأوّل، لاختصاصه بحرمة إكرام الفسّاق الجهّال.

هذا على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من شمول أخبار العلاج العامّين من وجه، وأمّا على ما ذهبنا إليه من عدم الشمول، فلا يجرى فيهما المرجّحات أصلًا.

وأمّا الشبهة المتقدّمة[۵۹۲] التى كانت تقتضى إجراء حكم المتعارضين بالتباين فى العامّين من وجه إمّا بالملاك أو بالأولويّة فليست بمثابة توجب رفع اليد عن القاعدة العقليّة، فإنّ الأخذ بذى الترجيح وبأحدهما مخيّراً عند فقد المرجّح حكم مخالف للقاعدة، فيقتصر فيه على مورده المنصوص فيه[۵۹۳].

فاللازم هو إجراء القاعدة فى العامّين من وجه، وهى التساقط فى مادّة الاجتماع.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض

وأمّا التعارض بالعرض: فهو أولى بعدم الاندراج فى موضوع أخبار العلاج، فإنّ العامّين من وجه مع كونهما متعارضين بالذات إذا لم يندرجا فيه فلا يندرج المتعارضان بالعرض بطريق أولى، لعدم تحقّق التعارض بينهما حقيقةً، لكنّ العلم الإجمالى أو الاستهجان اقتضى التعارض بينهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۰

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام

والتعارض بالالتزام أيضاً لا يندرج فى موضوع أخبار العلاج، لعدم تحقّق التعارض فى لسان الدليلين، لكنّ المدلول الالتزامى يوجب التعارض، فإذا لم يندرج العامّان من وجه فى موضوع أخبار العلاج فلا يندرج المتعارضان بالالتزام بطريق أولى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مورد الأخبار العلاجيّة هو التعارض بالتباين والأعمّ والأخصّ المطلق فيما إذا استلزم التخصيص الاستهجان.

فإذا اتّضح موارد التعارض وحدود موضوع أخبار العلاج فاعلم أنّ الكلام يقع فى مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۱

فى المتعارضين المتكافئين

المقام الأوّل: فى المتكافئين

وفيه بحثان:

الأوّل: في مقتضى القاعدة الأوّليّة[۵۹۴] في المقام

والكلام فيها يقع تارةً: على القول بكون حجّيّة الأمارات- ومنها الخبر الواحد- من باب الطريقيّة والكاشفيّة، واخرى: على القول بكونها من باب السببيّة.

وأيضاً قد يقع الكلام فيها بناء على القول بأنّ الدليل على حجّيّتها هو بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع، وقد يقع بناءً على القول بأنّ الدليل عليها هو الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنّة.

فإن قلنا بأنّ الدليل على حجّيّة الأخبار بناء العقلاء لأجل كونها طريقاً إلى الواقع- كما هو الحقّ- فالعقل يحكم في المتكافئين بالتساقط، لوجهين:

أحدهما: أنّ الخبرين إذا تعارضا وتكافئا من جميع الجهات لا يكون واحد منهما كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ألا ترى أنّك إذا أردت مقصداً وتحيّرت بين طريقين وأنّ أيّهما يصل إليه فإن أخبرك ثقة بوصول أحدهما المعيّن إليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۲

عملت بخبره ما لم يخبرك ثقة آخر مثله بوصول الطريق الآخر إليه، وإلّا تترك كلا الخبرين.

الثاني: أنّ الاحتجاج على العبد متوقّف على بيان الحكم ووصوله إلى العبد وعدم معارضته مع بيان آخر مثله، ألا ترى أنّه إذا جاء العبدَ رسول ثقة وأخبره بأنّ المولى يأمرك بفعل كذا، وجائه آخر وأخبره بعدم وجوب ذلك الفعل عليه، وتركه العبد، وكان خبر الرسول الأوّل مطابقاً للواقع، لم يكن للمولى عقابه لأجل تركه الواجب؟ وهكذا الأمر لو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ودلّ خبر آخر مثله من جميع الجهات على عدم وجوبها، فلو تركناها وكانت واجبة في الواقع لما صحّ الاحتجاج علينا.

وبالجملة: حجّيّة كلّ أمارة متوقّفة على عدم معارضتها بأمارة اخرى.

فالأصل في المتعارضين المتكافئين هو التساقط في مدلولهما المطابقي.

القول في نفي الثالث بالمتعارضين المتكافئين

وهل يمكن نفي الاحتمال الثالث بدلالتهما الالتزاميّة أم لا؟ وعلى فرض حجّيّتهما في نفي الثالث فهل الحجّة كلاهما أو أحدهما؟

وليعلم أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال الثالث متحقّقاً، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، فلكلّ منهما دلالة التزاميّة على نفي احتمال الاستحباب مثلًا، بخلاف ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، إذ ليس لنا احتمال ثالث غير الوجوب وعدمه.

وأيضاً إنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يعلم إجمالًا بإصابة أحد الخبرين للواقع، وإلّا كان نفي الاحتمال الثالث بالعلم، لا بهما.

وبالجملة: فلابدّ لنا البحث في كونهما حجّة في نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۳

أوّلًا، وعلى فرض الحجّيّة في أنّ الحجّة هل هي مجموعهما أو الذي يحتمل مطابقته للواقع ثانياً؟

فنقول:

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی نفی الثالث بالمتعارضین

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی حجّیّتهما فی نفی الثالث، وإلی أنّ الحجّة علی نفیه أحدهما الذی یحتمل إصابته للواقع.
توضیح ذلک: أنّا لا نعلم بصدق أحد الخبرین، بل نحتمل کذبهما معاً، لکنّا نعلم إجمالًا کذب أحدهما ونحتمل صدق الآخر، والذی یکون حجّة فی نفی الثالث إنّما هو الخبر المحتمل صدقه، لا المعلوم کذبه[۵۹۵].
هذا توضیح ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

نظریّة المحقق النائینی رحمه الله فی نفی الثالث بالمتعارضین

ووافقه المحقّق النائینی رحمه الله فی أصل حجّیّتهما فی نفی الثالث، لکنّه خالفه فی النزاع الثانی وذهب إلی کونهما معاً حجّةً فی عدم الثالث، حیث قال:
وأمّا بالنسبة إلی نفی الثالث فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضین یشترکان فی نفی الثالث بالدلالة الالتزامیّة، فیکونان معاً حجّةً فی عدم الثالث.
وتوهّم أنّ الدلالة الالتزامیّة فرع الدلالة المطابقیّة، وبعد سقوط المتعارضین فی المدلول المطابقی لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامیّة لهما فی نفی الثالث.
فاسد، فإنّ الدلالة الالتزامیّة إنّما تکون فرع الدلالة المطابقیّة فی الوجود،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۵۴
لا فی الحجّیّة، وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامیّة للکلام تتوقّف علی دلالته التصدیقیّة، أی دلالته علی المؤدّی[۵۹۶]، وأمّا کون المؤدّی مراداً فهو ممّا لا یتوقّف علیه الدلالة الالتزامیّة، فسقوط المتعارضین عن الحجّیّة فی المؤدّی لا یلازم سقوطهما عن الحجّیّة فی نفی الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّیّة فی المؤدّی إنّما کان لأجل التعارض، وأمّا نفی الثالث فلا معارضة بینهما، بل یتّفقان فیه، فلو کان مفاد أحد المتعارضین وجوب الدعاء عند رؤیة الهلال وکان مفاد الآخر حرمة الدعاء فی ذلک الوقت، فبالنسبة إلی نفی الکراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤیة الهلال یتوافقان[۵۹۷].
إنتهی کلامه رحمه الله.
وحاصله: إمکان نفی الثالث بالدلالة الالتزامیّة أوّلًا، والحجّة علیه کلاهما ثانیاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ویمکن المناقشة فی الثانی بأنّ الخبر الذی نعلم کذبه إجمالًا کیف یکون حجّة فی دلالته الالتزامیّة؟! ألا تری أنّه إذا ورد خبر بوجوب صلاة الجمعة ونحن نعلم بکذبه تفصیلًا، کما لا یمکن إثبات الوجوب به لا یمکن أیضاً نفی الاستحباب، ولا فرق فی ذلک بین ما علم کذبه إجمالًا وبین ما علم کذبه تفصیلًا.
فلا یمکن القول بأنّ الحجّة علی نفی الثالث هی کلّ منهما مع العلم بکذب
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۵۵
أحدهما إجمالًا، فالحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الحجّة علیه هو أحدهما الذی لا یعلم کذبه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى أصل المسألـة من إمكان نفى الثالث بالدلالـة الالتزاميّة مع سـقوطهما فى المطابقيّة فهو حقّ.

لكن يمكن المناقشة فى الوجه الذى ذكره له، فإنّ الدلالة الالتزاميّة لا تكون من الدلالات اللفظيّة[۵۹۸]، لأنّها لو كانت كذلك لكانت إمّا بالوضع أو بالتجوّز.

أمّـا الأوّل: فبطلانه واضـح، فإنّ اللفظ وضع للملزوم وهو المعنى المطابقى، لا للازم، وأمّا الثانى: فلأنّ المجاز[۵۹۹] على التحقيق الذى تقدّم فى محلّه[۶۰۰] حقيقةٌ ادّعائيّة شبيهة بالحقيقة الادّعائيّة التى ذهب إليها السكّاكى فى خصوص الاستعارة[۶۰۱]، فالمجاز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى بادّعاء توسّعه بحيث يشمله، وهذا لا يتطرّق فى الدلالة الالتزاميّة.

بل لا يمكن القول بالتجوّز أيضاً على ما ذهب إليه المشهور فى باب المجاز من كونه استعمالًا فى غير ما وضع له، لأنّ الملزوم مراد من اللفظ قطعاً فى المقام.

فالمعنى الالتزامى فرع المعنى المطابقى، فلا تتحقّق الدلالة الالتزاميّة بدون الدلالة المطابقيّة.

ولا يمكن التفكيك بين وجود الدلالة وحجّيّتها، كما ذهب إليه المحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۶

النائينى رحمه الله فى الدلالـة المطابقيّة، فإنّ المدلول المطابقى لو كان موجوداً لكان لا محالة حجّة، إذ لا يعقل أن يكون الوجوب مثلًا موجوداً ولا يكون دلالة اللفظ عليه حجّة.

وما ذهب إليه فى معنى الدلالـة التصديقيّـة أيضاً فاسـد، لأنّ دلالـة اللفظ على معناه- سواء أراده المتكلّم أو لم يرده- مربوط باللغـة، لا بتصـديق المخـاطب، والـذى يرتبـط بتصـديقه إنّما هو أنّ هـذا المعنى مراد للمتكلّم من اللفظ، فالدلالـة الالتزاميّـة تتوقّف على الـدلالة التصديقيّة التى هى عبارة عن كون المؤدّى مراداً للمتكلّم.

فما ذهب إليه من وجه حجّيّة الخبرين المتعارضين فى نفى الثالث لا يتمّ.

بيان الحقّ فى وجه نفى الثالث بالمتعارضين

والتحقيق يقتضـى أن يقال فى وجهه: إنّ الدلالة المطابقيّة تسـقط عن الحجّيّة عقلًا من حيث إثبات المدلول المطابقى، لأجل التعارض، وأمّا من حيث تفرّع الدلالـة الالتزاميّة عليها فلا[۶۰۲]، فالدلالـة المطابقيّة حجّة عقلًا بالنسـبة إلى حيثيّة وليست بحجّة بالنسـبة إلى حيثيّة اخرى.

فتحصّـل من جميع مـا ذكرنـاه أنّ الأصـل فى الخبرين المتعارضـين المتكـافئين هو التساقـط فى إثبـات المـدلول المطـابقى، لا فى نفى الثالث.

هذا إذا قلنا: إنّ دليل حجّيّة خبر الثقة هو بناء العقلاء لأجل الكشف والطريقيّة.

وإن قلنا بأنّه الأدلّة اللفظيّة- كمفهوم آية النبأ والأخبار المتواترة- ففى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۷

كيفيّة دلالتها وجوه بالنظر إلى مقام الثبوت والإمكان، وإن كان بعضها مخالفاً للواقع إثباتاً:

الأوّل: أن تكون دالّـةً على حجّيّـة خبر الثقة إجمالًا، أى من دون أن يكون لها إطلاق تتعرّض به لحال التعارض، فتكون مهملةً بالنسـبة إلى هذا الحال.

فعليه فلا دليل على حجّيّة الخبرين المتعارضين أصلًا، فحكمهما هو التساقط، بمعنى عدم وجود الدليل على حجّيّتهما.

الثانی: أن تکون مطلقةً.

وفی الإطلاق مسلکان:

أ- ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من کون الإطلاق عبارة عن الشمول والشیاع والسریان بواسطة لحاظ المتکلّم وإرادته[۶۰۳]، ونسب هذا إلی المشهور أیضاً[۶۰۴].

ب- ما اخترناه من عدم دخل الشمول والسریان ولا لحاظ المتکلّم فی الإطلاق، بل الإطلاق إنّما هو بذات اللفظ، فإذا جعل المتکلّم الطبیعة موضوعاً للحکم وقال مثلًا: «أعتق رقبةً» یفهم منه الإطلاق، سواء لاحظ الشیاع والسریان فی الأفراد أم لا.

نعم، لابدّ من تحقّق مقدّمات الحکمة، کی یستکشف بها أنّ المتکلّم جعل نفس الطبیعة موضوعاً لحکمه[۶۰۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۵۸

فعلی الإطلاق اللحاظی- الذی اختاره صاحب الکفایة- فلابدّ من القول بالتخییر، فإنّ الشارع إذا قال: «صدّق العادل» ولاحظ أفراد خبر العادل یکون قوله هذا حکماً بحجّیّة کلّ ما کان مصداقاً لخبر العادل، فإذا تعارض الخبران فإن قلنا بلزوم العمل علی طبق کلّ منهما فی هذا الحال أیضاً فهو تکلیف بما لا یطاق، وإن قلنا بأنّا متعبّدون بصدورهما لا بالعمل بهما، فنطرح کلیهما عملًا، فهذا التعبّد بلا طائل، وإن قلنا بتساقطهما ففساده أظهر من سابقه، لأنّ حجّیّتهما بمقتضی دلیل اعتبارهما ثمّ تساقطهما صدوراً ودلالةً، لا تعقل، فالعقل یحکم بالتخییر بینهما، لأنّه مقتضی حجّیّتهما وعدم إمکان العمل بکلیهما.

وأمّا علی الإطلاق الذاتی- الذی نحن نقول به- فیمکن أن یقال بأنّ مقتضی القاعدة هو التخییر أیضاً، لا التساقط، لأنّ التصرّف فی دلیل الاعتبار لابدّ من أن یتقدّر بقدر الحاجة والضرورة[۶۰۶]، فإذا دار الأمر بین رفع الید عن دلیل الاعتبار بالنسبة إلی حال التعارض مطلقاً حتّی تصیر النتیجة عدم حجّیّة کلا المتعارضین أو رفع الید عن کلّ منهما حال الإتیان بالآخر، کان الثانی أولی، ونتیجته هی التخییر، کما فی باب التزاحم.

الفرق بین بابی التزاحم والتعارض

ولکن یرد علیه أنّ التکلیف فی باب التزاحم نفسی بالنسبة إلی کلا المتزاحمین، فإذا قال: «أنقذ الغریق» کان نفس إنقاذ کلّ غریق ذا مصلحة ملزمة، والعقل یحکم عند التزاحم بالتخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۵۹

بخلاف المقام، فإنّ وجوب تصدیق کلّ عادل لیس نفسیّاً، بل طریقیّاً مجعولًا لأجل کشف خبر العادل عن الواقع، ولا یعقل فی الخبرین المتعارضین أن یکون کلّ منهما طریقاً إلی الواقع حتّی نقول بالتخییر بینهما قیاساً علی باب التزاحم.

نعم، لو کان لنا طریقان وعلمنا بوصول کلّ منهما إلی المقصد یحکم العقل بالتخییر بینهما فی الذهاب إلی المقصد، بخلاف المقام الذی نعلم بعدم وصول أحدهما إلی المقصد بل بتبعیده عنه أحیاناً، کما إذا کان مفاد أحد المتعارضین هو الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمة، فحینئذٍ نحن نعلم بأنّ أحدهما مبعّد عن الواقع، کما إذا کان لنا طریقان: أحدهما واصل إلی المقصد، والآخر موقع فی البئر، فلا معنی لحکم العقل بالتخییر حینئذٍ.

فلابدّ من القول بالتساقط.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ القاعدة العقلیّة هی التساقط، سواء قلنا بکون الدلیل علی حجّیّة خبر الواحد بناء العقلاء کما هو الحقّ، أو الأدلّة اللفظیّة، لأنّها علی تقدیر تمامیّتها تدلّ علی الحجّیّة بالإطلاق الذاتی، ومقتضاه هو التساقط کما عرفت آنفاً.

هذا کلّه علی الطریقیّة.

وأمّا السببيّة فلا فائدة فى البحث بناءً عليها، لكونها مجرّد فرض مخالف للواقع.
ثمّ لا إشكال فى أنّ الشهرة الفتوائيّة على خلاف القاعدة العقليّة، فإنّ المشهور قالوا بالتخيير بين المتكافئين، بل ادّعى عليه الإجماع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۰
لكنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة كما ثبت فى محلّه[۶۰۷]، على أنّ مدرك المجمعين هو الأخبار الدالّة على التخيير، فليس لنا فى المسألة إجماع بما هو إجماع.

البحث الثانى: فى مقتضى الأخبار الواردة فى المتكافئين

فلنشرع فى مقتضى أخبار المسألة، فنقول:
الروايات الواردة فى المتعارضين المتكافئين الدالّة على التخيير فقد ادّعى الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله تواترها[۶۰۸].

نقد كلام الشيخ فى دعوى تواتر أحاديث التخيير

وفيه: أنّ أخبار التخيير لا تزيد على سبعة[۶۰۹]، فأين التواتر؟!
وحيث إنّ بعضها ضعيف سنداً وبعضها دلالةً يشكل طرح القاعدة والعمل بها لولا انجبارها بفتوى المشهور.
ثمّ إنّ أحاديث المتكافئين على طائفتين: فإنّ بعضها يدلّ على التخيير وبعضها على التوقّف، وأخبار التوقّف أيضاً لا تزيد على أربعة[۶۱۰].
وكلّ منهما على قسمين: لأنّ ما يدلّ على التخيير بعضها مطلق وبعضها مقيّد بزمن حضور الإمام عليه السلام، وهكذا أخبار التوقّف، فجميع الأخبار الواردة فى المقام على طوائف أربع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۱
وحيث إنّها فى نفسها تكون متعارضة فلابدّ من رفع التعارض عنها ابتداءً ليتّضح حكم الخبرين المتكافئين بمقتضاها.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى رفع المعارضة عن أخبار الباب

قال المحقّق النائينى رحمه الله: لا معارضة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، وكذا لا معارضة بين مادلّ على التوقّف مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، لأنّ المقيّد لا يكون له مفهوم حتّى يعارض به المطلق، بل لا مفهوم عندنا للشرط، فضلًا عن اللقب.
فالمعارضة إنّما تكون بين ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، وهكذا بين التخيير المطلق وبين التوقف كذلك.
والتعارض فى الأوّلين تعارض على نحو التباين، لكن لا ثمرة عمليّة فى البحث عنه بالنسبة إلى زماننا هذا.
فلابدّ من تمحّض البحث فى رفع التعارض بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، فنقول:
إنّ التعارض بينهما إنّما يكون ابتداءً بنحو العموم من وجه، لكنّه ينقلب إلى العموم والخصوص المطلق، لأنّ أخبار التخيير مطلقاً تخصّص بأخبار التوقّف فى زمن الحضور، فيصير مفادها التخيير فى زمن الغيبة، فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على التوقّف مطلقاً،

فتخصّصه وتصیر النتیجة هی التخییر فی زمن الغیبة، وبهذا ارتفعت المعارضة بین الأخبار العلاجیّة الواردة فی المتکافئین[۶۱۱].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی رفع التعارض عن أحادیث التخییر والتوقّف.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۶۲

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّا لم نتصوّر العموم من وجه بین الأخبار الدالّة علی التخییر المطلق والدالّة علی التوقّف کذلک، ولم یوضّح هو أیضاً کیفیّة العموم من وجه.
وثانیاً: لو أمکن رفع التعارض بما ذهب إلیه لأمکن بعکسه أیضاً، بأن نجعل ما دلّ علی التخییر فی زمن الحضور مخصّصاً للأخبار الدالّة علی التوقّف المطلق، فتصیر أخصّ من الأخبار الدالّة علی التخییر المطلق، فتخصّصها وتکون النتیجة هی التوقّف فی زمان الغیبة.
وثالثاً: الأخبار علی طوائف أربع کما عرفت آنفاً، ولا یجوز أخذ ثلاث طوائف منها وملاحظة النسبة بینها وطرح الطائفة الرابعة، بل لابدّ من ملاحظة النسبة بین جمیعها.
وبتقریب آخر: إنّ الأخبار الدالّة علی التوقّف فی زمن الحضور معارضة بالأخبار الدالّة علی التخییر کذلک بنحو التباین- کما اعترف به هو رحمه الله أیضاً- ولا یجوز جعل أحد المتعارضین مخصّصاً للعامّ وطرح الآخر کما إذا لم یکن أصلًا، ألا تری أنّه إذا ورد: «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم زیداً العالم» و «أکرم زیداً العالم» لا یجوز تخصیص العامّ بالخاصّ الأوّل؟ لأنّه معارض بالخاصّ الثانی، والمقام کذلک طابق النعل بالنعل.
وبالجملة: لا یمکن الالتزام بانقلاب النسبة بین ما دلّ علی التخییر مطلقاً وبین ما دلّ علی التوقّف کذلک بواسطة تخصیص الأوّل بمخصّص مبتلی بمعارض مثله.
فما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله فی الجمع بین الأخبار غیر صحیح.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۶۳

مسلک الشیخ الأنصاری رحمه الله فی الجمع بین أخبار الباب

وذهب الشیخ الأعظم رحمه الله فی الجمع بینها إلی حمل أخبار التوقّف علی صورة التمکّن من الوصول إلی الإمام علیه السلام وأخبار التخییر علی صورة عدم التمکّن منه[۶۱۲].

نقد ما أفاده الشیخ رحمه الله فی الجمع بین روایات الباب

أقول: إن أراد به ما یشابه مقالة المحقّق النائینی رحمه الله من تخصیص أخبار التخییر ببعض أخبار التوقّف حتّی تنقلب النسبة، ففیه: ما تقدّم من الإشکال علی مقالة النائینی رحمه الله.
وإن أراد به جمعاً عرفیّاً، ففیه: أنّه جمع تبرّعی[۶۱۳] غیر مقبول عند العقلاء، فإنّ الجمع المقبول عندهم إنّما هو فیما إذا لم یتحقّق التعارض عندهم، کما فی العموم والخصوص المطلق الواردین فی مقام التقنین، فإنّهما وإن کانا متعارضین عقلًا، إلّاأنّ العرف لا یراهما متعارضین. هذا أوّلًا.

وثانیاً: أنّ المراد من التمکّن إمّا أن یکون التمکّن الفعلی فی حال حضور الواقعهٔ ووقت العمل بها، بأن یکون الإمام علیه السلام حاضراً فی البلد مثلًا، فهو یستلزم اختصاص أخبار التوقّف بموارد نادرهٔ، لأنّ الإمام علیه السلام إن کان فی المدینهٔ الطیّبهٔ مثلًا فأهلها مأمورون بالتوقّف بمقتضی أخباره، وسائر المسلمین کلّهم مخیّرون فی الأخذ بما شاؤوا من المتعارضین بمقتضی أخبار التخییر.

وإمّا أن یکون المراد به التمکّن ولو فی المستقبل فی مقابل عدم التمکّن مطلقاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۶۴

فهو یستلزم العکس- أعنی اختصاص أخبار التخییر بموارد نادرهٔ- إذ من لا یتمکّن من الوصول إلیه علیه السلام ولو بطیّ طریق بعید نادر جدّاً.

علی أنّ السائل فی کثیر من أخبار التخییر کان متمکّناً من الوصول إلی الإمام علیه السلام وسأل عن المتعارضین لعمل نفسه وتشخیص وظیفته، فکیف أجاب علیه السلام بالتخییر الذی هو وظیفهٔ غیره؟! وهل هذا إلّاخروج مورد الروایهٔ عن تحتها؟! والمورد وإن لم یکن مخصّصاً، إلّاأنّ خروجه أیضاً لا یجوز، لکونه هو القدر المتیقّن من الروایهٔ.

نظریّهٔ المحقّق الحائری رحمه الله فی الجمع بین هذه الأحادیث

وذهب المحقّق المؤسّس الحائری الیزدی رحمه الله فی کتاب الدرر إلی حمل أخبار التوقّف علی الإفتاء، وأخبار التخییر علی العمل[۶۱۴].

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّه أیضاً جمع تبرّعی لا شاهد له فی الأخبار، بل بعض أخبار التوقّف نصّ فی مقام العمل، کقوله علیه السلام فی خبر سماعهٔ: «لا تعمل بواحد منهما»[۶۱۵] وبعضها ظاهر فیه، کقوله علیه السلام فی ذیل مقبولهٔ عمر بن حنظلهٔ: «إذا کان ذلک[۶۱۶] فأرجئه حتّی تلقی إمامک»[۶۱۷] فإنّ الإرجاء تأخیر الأخذ بالخبرین، وظاهره ترک العمل بهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۶۵

ولهم وجوه اخر فی الجمع نقلها المجلسی رحمه الله فی مرآهٔ العقول[۶۱۸]:

منها: حمل أخبار التخییر علی العبادات، والتوقّف علی المعاملات.

ومنها: حمل أخبار التخییر علی حقوق اللَّه، والتوقّف علی حقوق الناس.

ولعلّ وجهه ورود المقبولهٔ فی مورد المنازعهٔ فی دین أو میراث، وهو حقّ مالی من حقوق الناس.

وفیه: أنّ المورد لا یکون مخصّصاً.

ویؤیّده أنّه لو کان التوقّف فی المقبولهٔ مخصوصاً بالامور المالیّهٔ لکان المرجّحات المذکورهٔ فیها قبل الأمر بالتوقّف والإرجاء[۶۱۹] أیضاً مخصوصهٔ بالخبرین المتعارضین الواردین فی المال، ولم یتفوّه به أحد.

ومنها: حمل أخبار التخییر علی التعارض بنحو التناقض، فإنّ المکلّف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۶۶

حینئذٍ یضطرّ إلی اختیار أحد طرفی النقیض، لاستحالهٔ ارتفاع النقیضین، وأخبار التوقّف علی غیره من الموارد التی لا یکون مضطرّاً إلی العمل بأحدهما.

وهذه الوجوه الثلاثهٔ أیضاً تبرّعیّهٔ لا شاهد لها.

الحقّ فی الجمع بین أخبار التخییر والتوقّف

والحقّ ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی الجمع بینهما، وهو أنّ أخبار التخییر نصّ فی جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقّف ظاهرهٔ فی وجوب الإرجاء وحرمهٔ العمل بهما، ومقتضی القاعدهٔ حمل روایات التوقّف علی رجحانه ومرجوحیّهٔ العمل والأخذ بأخبار التخییر الدالّهٔ علی جواز العمل بأحدهما.

بل یمکن أن یقال: إنّ قوله علیه السلام فی ذیل المقبولهٔ: «أرجئه حتّی تلقی إمامک» أمر إرشادی، لا مولوی، لأنّه معلّل بقوله علیه السلام: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» ومسبوق بقوله علیه السلام: «إنّما الامور ثلاثهٔ: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللّه وإلی رسوله، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم»[۶۲۰].

فإنّ التعلیل المذکور وتثلیث الامور إلی آخره ظاهران فی أنّ الأمر بالإرجاء إرشاد إلی ما هو أصلح بحال المکلّف، لأنّه بالوقوف عند الشبههٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۶۷

یتخلّص عن الاقتحام فی الهلکهٔ[۶۲۱].

هذا حاصل کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» فی المقام، وهو صحیح متین.

جمع آخر بین أحادیث الباب ونقده

وذهب بعضهم إلی الجمع بینهما بحمل أخبار التخییر علی التخییر فی المستحبّات والمکروهات، وحمل أخبار التوقّف علی التوقّف فی الواجبات والمحرّمات، فإذا دلّ أحد الخبرین علی الاستحباب أو الکراهۀ والآخر علی نفیه أو دلّ أحدهما علی الاستحباب والآخر علی الکراههٔ نختار أحدهما ونعمل به، وإذا دلّ أحدهما علی الوجوب أو الحرمهٔ والآخر علی عدمه أو دلّ أحدهما علی الوجوب والآخر علی الحرمهٔ فلابدّ من التوقّف.

واستدلّ علیه بروایهٔ المیثمی، والمناسب نقل هذه الروایهٔ الشریفهٔ بطولها حتّی یتّضح بطلان هذه الدعوی.

ففی عیون الأخبار عن أبیه ومحمّد بن الحسن بن الولید جمیعاً عن سعد بن عبد اللّه، عن محمّد بن عبد اللّه المسمعی، عن أحمد بن الحسن المیثمی أنّه سأل الرضا علیه السلام یوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد کانوا یتنازعون فی الحدیثین المختلفین عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی الشیء الواحد، فقال علیه السلام: «إنّ اللّه حرّم حراماً وأحلّ حلالًا وفرض فرائض، فما جاء فی تحلیل ما حرّم اللّه أو فی تحریم ما أحلّ اللّه أو دفع فریضهٔ فی کتاب اللّه رسمها[۶۲۲] بیّن قائم بلا ناسخ نَسَخَ ذلک فذلک ما لا یسع الأخذَ به، لأنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یکن لیحرّم ما أحلّ اللّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۶۸

ولا لیحلّل ما حرّم اللّه ولا لیغیّر فرائض اللّه وأحکامه، کان فی ذلک کلّه متّبعاً مسلّماً مؤدّیاً عن اللّه، وذلک قول اللّه: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا یُوحَی إِلَیَّ»[۶۲۳] فکان علیه السلام متّبعاً للّهمؤدّیاً عن اللّه ما أمره به من تبلیغ الرسالهٔ.

قلت: فإنّه یرد عنکم الحدیث فی الشیء عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ممّا لیس فی الکتاب وهو فی السنّهٔ ثمّ یرد خلافه، فقال:

کذلک قد نهی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله عن أشیاء نهی حرام، فوافق فی ذلک نهیه نهی اللَّه، وأمر بأشیاء، فصار ذلک الأمر واجباً لازماً کعدل فرائض اللَّه، فوافق فی ذلک أمره أمر اللَّه، فما جاء فی النهی عن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله نهی حرام ثمّ جاء خلافه لم یسع استعمال ذلک، وکذلک فیما أمر به، لأنّا لا نرخّص فیما لم یرخّص فیه رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول اللَّه صلی الله علیه و آله إلّالعلّة خوف ضرورة، فأمّا أن نستحلّ ما حرّم رسول اللَّه صلی الله علیه و آله أو نحرّم ما استحلّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فلا یکون ذلک أبداً، لأنّا تابعون لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله مسلّمون له کما کان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله تابعاً لأمر ربّه مسلّماً له، وقال اللَّه عزّوجلّ: «مَآ ءَاتَل- کُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَل- کُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ»[۶۲۴].

وإنّ اللَّه نهی عن أشیاء لیس نهی حرام، بل إعافة[۶۲۵] وکراهة، وأمر بأشیاء لیس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان فی الدین، ثمّ رخّص فی ذلک للمعلول وغیر المعلول، فما کان عن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله نهی إعافة أوأمر فضل فذلک الذی یسع استعمال الرخصة فیه، إذا ورد علیکم عنّا الخبر[۶۲۶] فیه باتّفاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۶۹

یرویه من یرویه فی النهی ولا- ینکره وکان الخبران صحیحین معروفین باتّفاق الناقلة فیهما یجب الأخذ بأحدهما أو بهما جمیعاً أو بأیّهما شئت وأحببت موسّع ذلک لک من باب التسلیم لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله والردّ إلیه وإلینا وکان تارک ذلک من باب العناد والإنکار وترک التسلیم لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله مشرکاً باللَّه العظیم.

فما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب اللَّه، فما کان فی کتاب اللَّه موجوداً حلالًا أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الکتاب، وما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله، فما کان فی السنّة موجوداً منهیّاً عنه نهی حرام ومأموراً به عن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وأمره، وما کان فی السنّة نهی إعافة أو کراهة ثمّ کان الخبر الأخیر خلافه فذلک رخصة فیما عافه رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وکرهه ولم یحرّمه، فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعاً، وبأیّهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم والاتّباع والردّ إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردّوا إلینا علمه، فنحن أولی بذلک، ولا تقولوا فیه بآرائکم، وعلیکم بالکفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّی یأتیکم البیان من عندنا»[۶۲۷].

قال الصدوق رحمه الله فی ذیل هذه الروایة: کان شیخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الولید رضی الله عنه سیّئ الرأی فی محمّد بن عبد اللَّه المسمعی راوی هذا الحدیث، وإنّما أخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب، لأنّه کان فی کتاب الرحمة، وقد قرأته علیه، فلم ینکره ورواه لی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۰

وقال الشیخ الحرّفی الوسائل فی ذیلها: أقول: ذکر الصدوق أنّه نقل هذا من کتاب الرحمة لسعد بن عبد اللَّه، وذکر فی الفقیه أنّه من الاصول والکتب التی علیها المعوّل وإلیها المرجع.

وکیف کان، فهذا الخبر لا یدلّ علی الجمع المتقدّم، لأنّ صدره مربوط بالترجیح بکتاب اللَّه وسنّة رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ولا یرتبط بالمتکافئین.

وأمّا قوله: «وإنّ اللَّه نهی عن أشیاء لیس نهی حرام» إلی قوله: «مشرکاً باللَّه العظیم» فهو لا- یدلّ علی التخییر الظاهری الذی نحن بصدده، بل علی التخییر الواقعی، فهو یدلّ علی عدم المعارضة بین الخبر الدالّ علی الاستحباب والکراهة والدالّ علی الرخصة فی الترک أو الفعل.

والشاهد علی هذا قوله: «أو بهما جمیعاً» إذ لا یمکن الأخذ بکلیهما إلّاإذا لم یکونا متعارضین.

نعم، ذیلها یدلّ علی التوقّف، فهو من أخبار التوقّف، من دون أن یکون دلیلًا علی الجمع المتقدّم.

ولو لم نناقش فى سند هذه الرواية لكانت ردّاً على ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ الدالّ على التوقّف روايتان: إحداهما: مقبولة عمر بن حنظلة[۶۲۸]، والاخرى: رواية سماعة[۶۲۹]، وهما مع ضعفهما سنداً متعارضان[۶۳۰].

فإنّ هذه الرواية تكون رواية ثالثةً دالّة على التوقّف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۱

نتيجة البحث

والحاصل: أنّ الحقّ فى الجمع بين الأخبار ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ أخبار التخيير نصّ فى جواز الأخذ بأحد المتعارضين وأخبار التوقّف ظاهرة فى وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة هو الأخذ بأخبار التخيير وحمل أحاديث التوقّف على رجحانه، بل يمكن القول بكون الأمر فيها إرشاديّاً، لا مولويّاً.

فالشهرة الفتوائيّة وإن كانت على خلاف القاعدة الأوّليّة فى المتكافئين كما تقدّم[۶۳۱]، إلّاأنّها توافق الأخبار الواردة فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۳

بقى التنبيه على امور

فى أنّ التخيير فى المسألة الاصوليّة

الأوّل: لا إشكال فى أنّ التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين ليس من قبيل التخيير فى المسألة الفرعيّة، بل فى المسألة الاصوليّة، ضرورة أنّ معناه أنّ المجتهد مخيّر عند الفتوى فى الأخذ بأحد الخبرين، لا أنّه حكم من الأحكام الفرعيّة، كالتخيير بين خصال الكفّارة.

نعم، سيجىء البحث فى أنّ التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين المتكافئين هل هو مختصّ بالمجتهد أو يعمّ المقلّد أيضاً.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا، وهو أنّه كيف يحكم العقل والعقلاء بتساقط المتكافئين والأخبار بالتخيير؟

واجيب عنه بوجوه:

أ- أنّ العقل والعقلاء يحكمان بتساقطهما من حيث طريقيّتهما إلى الواقع وكاشفيّتهما عنه ولا يخطّئهما الأخبار العلاجيّة فى ذلك، لكنّها تجعل حكماً ظاهريّاً للشاكّ المتحيّر فى وظيفته العمليّة بعد تساقطهما بحكم العقل والعقلاء، فمعنى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعوّل عليه لدى الشكّ فى الوظيفة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۴

ويشهد عليه أنّ ظاهر بعض أدلّة التخيير ذلك، فإنّ مفاده هو التوسعة فى الأخذ بأحدهما فى صورة عدم العلم بالواقع[۶۳۲].

لكن استشكل عليه بأنّ التخيير لو كان أصلًا عمليّاً لما كانت مثبتات الخبر المختار حجّة، مع أنّ القائلين بالتخيير يلتزمون بحجّيّتها كحجّيّة مدلوله المطابقى كما لو لم يكن له معارض أصلًا، وهذا شاهد على عدم كون التخيير فى المقام من قبيل الاصول العمليّة.

ب- أنّ الشارع جعل الطريقيّة فى صورة التعارض زائدةً على الطريقيّة التى كانت لكلّ خبر ثقة، سواء كان له معارض أم لا.

وفيه أوّلًا: أنّ الطريقيّة أمر ذاتى ولو كان الطريق ظنّيّاً، فإنّ الطريقيّة والكاشفيّة عبارة عن حصول الظنّ بالواقع، ولا يمكن جعل الظنّ للدليل الظنّى ولا سلبه عنه، فلا يمكن جعل الطريقيّة والكاشفيّة له، ولا سلبها عنه.

نعم، يمكن جعل الحجّيّة له وسلبها عنه، ولهذا يقال: إنّ الأمارات والطرق على قسمين: معتبرة وغير معتبرة.

وثانیاً: إن ارید بجعل الطریقیّة فی صورة التعارض جعلها لکلا المتعارضـین فهو مستحیل، وإلّا فلم یحکم العقل والعقلاء بتساقطهما، بل حکما بوجوب الأخذ بکلیهما.

وإن ارید جعلها لأحدهما المعیّن فهو تحکّم، لعدم تعیین علامهٔ بها یعرف ذلک المعیّن، علی أنّه ینافی القول بالتخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۷۵

وإن اریـد جعلهـا لواحـد غیر معیّن منهمـا فلا واقعیّـهٔ له، فإنّ الموجود واقعاً هـذا الخبر وذاک الخبر، ولیس عنـدنا واحـد غیر معیّن من الخبرین.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی الجواب عن الإشکال

ج- قـال سـیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه العالی» فی حلّ الإشـکال ما حاصـله: لیس الحکم بالتخییر حکماً جدیـداً بنحو الأصـل العملی أو جعل الطریقیّـهٔ الثانویّـهٔ، بل هو الحکم ببقاء الحجّیّهٔ والطریقیّهٔ الذاتیّهٔ التی کانت للمتعارضـین قبل التعارض، وذلک لأنّ بناء العقلاـء علی العمـل بخبر الثقـهٔ عنـد عـدم التعارض، وبنائهم علی التساقط عنـد التعارض، والشارع لم یردع عن بنائهم الأوّل، فهو دلیل علی حجّیّـهٔ خبر الثقـهٔ، وردع عن بنائهم الثانی فی ضـمن أخبار العلاج، فیکون خبر الثقـهٔ طریقاً معتبراً عنـد العرف والشـرع فیما إذا لم یکن له معارض، وعند الشـرع فقط لو کان له معارض، وإن لم یکن حینئذٍ طریقاً عند العرف، کما أنّه لو کان لأحد المتعارضـین مزیّهٔ معتبرهٔ شرعاً لوجب الأخذ به- بمقتضی أخبار الترجیح- وإن لم تکن مزیّهٔ عند العرف.

فکـلّ خبر ثقـهٔ حجّـهٔ شـرعاً وطریق ذاتی عنـده، سواء کان له معارض أم لا، إلّاأنّه حیث لم یمکن الأخـذ بکلیهما عنـد التعارض حکم بالتخییر[۶۳۳].

هذا حاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام.

نقد کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی حلّ الإشکال

وفیه: أنّه متین لو کـان الحـاکم بتساقـط المتکـافئین العرف فقـط، فـإنّ الشـرع کثیراً ما ردع عن سـیرهٔ العقلاء، إلّاأنّ العقل أیضاً یحکم بالتساقط، ولا یمکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۷۶

للشـارع أن یحکم بخلاـف حکم العقـل القطعی، وإلّـا اضـطرب کثیر من الاعتقـادات القطعیّـهٔ، ألاـ تری أنّ ظـاهر قوله تعـالی: «وَ جَآءَ رَبُّکَ»[۶۳۴] تجسّمه تعالی، ولا نجعل هذه الآیهٔ ردعاً عن حکم العقل باستحالهٔ کونه تعالی جسماً؟

وبالجملـهٔ: تساقط المتعارضـین المتکافئین قاعدهٔ عقلیّهٔ کما عرفت[۶۳۵]، لا عقلائیّـهٔ فقط، فلا یصحّ کلام سیّدنا الاسـتاذ «مدّ ظلّه» فی المقام.

الحقّ فی الجواب عن الإشکال

والأقرب عندی هو الجواب الأوّل، وهو أنّ مقتضی التخییر المستفاد من الأخبار من قبیل الأصل المعوّل علیه عند الشکّ فی الوظیفهٔ.

ویمکن الجواب عن الإیراد المتقدّم بأنّه یمکن القول بعدم حجّیّهٔ مثبتات الخبر الذی اختیر من المتعارضین مثل سائر الاصول العملیّهٔ.

هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ الأصل العملى هو نفس التخيير لا طرفاه، فإنّ طرفيه- وهما هـذا الخبر بجميع مـداليله المطابقيّـة والالتزاميّـة وغيرهما، وذاك الخبر كـذلك- خارجـان عن الأصـل، فلو كـان لنفس التخيير لازم عقلى أو عـادى ذو أثر شـرعى لم يـترتّب عليه، بخلاف الخبرين المتعارضين، فإنّهما بتمام مداليلهما يكونان طرفى التخيير، فكلّ منهما اختاره المجتهد كان دلالته الالتزاميّة حجّة كدلالته المطابقيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۷

هل التخيير فى المقام يعمّ المقلّد أم لا؟

التنبيه الثانى: بعد ما عرفت من أنّ التخيير إنّما هو فى المسألة الاصوليّة فاعلم أنّه لا إشكال فى تخيير المجتهد.

فهل يثبت التخيير للمقلّد أيضاً- بأن يقول المجتهـد: فى هـذه المسألـة روايتان متكافئتان، ويجوز لمن قلّدنى الأخذ بأيّهما شاء، فيختار المقلّد أحدهما، سيّما إذا كان من أهل العلم- أم لا؟

ويمكن طرح البحث فى دائرة أوسع بحيث يشمل جميع الاصول العمليّة وإن لم يكن له ثمرة عمليّة إلّافى المقام.

لا إشكال فى أنّه يجوز للمقلّد إجراء الاصول العمليّة فى الشبهات الموضوعيّة، فإذا علم أنّ الاستصحاب مثلًا حجّة عند مقلَّده يجوز له استصحاب وضوئه، لأنّه متمكّن من تشخيص الموضوع فى الشبهات الموضوعيّة.

ولا إشكال أيضاً فى أنّ تشخيص الموضوع فى الشبهات الحكميّة من وظائف المجتهد، والمقلّد لا يتمكّن منه، فإنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلًا يتوقّف على ثبوت وجوبه فى زمن المعصوم عليه السلام والشكّ فيه فى زمن الغيبـة، ولا يمكن إثباتهما إلّاللمجتهد المتتبّع فى روايات صلاة الجمعة، سيّما مع كثرتها واختلافها، وكذا إجراء أصالة الحلّيّة فى شرب التتن مثلًا يتوقّف على الفحص واليأس عن الظفر بحكمه الواقعى، وهذا ممّا لا يتمكّن منه إلّاالمجتهد.

إنّما الإشكال فى أنّه هل يجوز للمجتهد أن يقول: صلاة الجمعة كانت واجبة فى زمن الحضور ووجوبها مشكوك فيه فى هذا الزمان والاستصحاب حجّة عندى، فيأخذ المقلّد هذه الامور منه ويجرى الاستصحاب مستقيماً، أو لابدّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۸

للمجتهد من أن يفتى بوجوب صلاة الجمعة قضيّةً للاستصحاب، ويعمل المقلّد على فتواه؟

وفى مـا نحن فيه هل يجوز للمجتهـد أن يقول: فى هـذه المسألـة خبران متعارضان متكافئان، والمكلّف مخيّر فى الأخـذ بأيّهما شاء، أم لابدّ له من أن يأخذ أحدهما ويفتى على طبقه، فيعمل المقلّد على فتواه؟

نعم، لا ثمرة عمليّـة فى الاستصـحاب ونحوه، كما هو ظاهر، بخلاف التخيير، فإنّ التخيير إن ثبت للمقلّـدين أيضاً فربما اختلف عملهم، إذ يمكن أن يأخـذ بعضـهم هـذا الخبر والآخرون ذاك الخبر[۶۳۶]، بخلاف مـا إذا لم يثبت لهم التخيير، فـإنّ جميعهم يعملون حينئذٍ بفتوى المجتهد، فلا يختلف عملهم.

إذا عرفت هـذا فـالحقّ أنّ التخيير ثـابت للمقلّـد أيضاً، كالمجتهـد، لأنّ اختصاص تشـخيص الموضوع بالمجتهـد لا يقتضـى اختصاص الخطـاب أيضـاً به، فالخطاب فى قوله عليه السـلام: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخـذت»[۶۳۷] يعمّ المجتهـد والمقلّد، ولا دليل على اختصاصه بالمجتهد.

والحاصل: أنّ للمجتهد طريقين: أحدهما: الأخذ بإحدى الروايتين والإفتاء على طبقها، الثانى: الإفتاء على التخيير فى الأخذ بإحداهما.

وهل يجوز له الإفتاء بالتخيير فى المسألـة الفرعيّـة- بأن يقول مثلًا: «أيّها المكلّف أنت مخيّر بين الإتيان بصـلاة الجمعة وبين تركها» من دون أن يعلمه بوجود الخبرين المتعارضين المتكافئين فى المسألة- أم لا؟

قیل: نعم، یجوز له ذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۹

والحقّ عندی خلافه، لأنّه یوهم تحقّق التخییر فی المسألة الفرعیّة، مع أنّ التخییر إنّما هو فی المسألة الاصولیّة، لا فی حکم اللّه تعالی، کما عرفت[۶۳۸] فی التنبیه الأوّل.

فی أنّ التخییر بدوی أو استمراری

التنبیه الثالث: هل التخییر بدوی أو استمراری أو فیه تفصیل بین ما إذا قلنا باختصاص التخییر بالمجتهد، فیکون بدویّاً، وبین ثبوته للمقلّد أیضاً، فیکون استمراریّاً؟

ولیعلم أنّ المحتاج إلی الإثبات هنا إنّما هو کونه استمراریّاً، وأمّا ثبوت التخییر بدواً فلا یحتاج إلی أزید من أصل أدلّة التخییر کما هو واضح.

والذی یمکن الاستدلال به علی الاستمرار اثنان: نفس أدلّة التخییر، واستصحابه.

مناقشة الشیخ رحمه الله فی دلالة أحادیث التخییر علی استمراره

واستشکل الشیخ الأعظم رحمه الله علی الأوّل بعدم تحقّق الإطلاق فی أدلّة التخییر، لأنّها فی مقام بیان أصل التخییر، لا کیفیّته.

وتوضیح کلامه: أنّ السؤال عن کیفیّة التخییر إنّما هو فی طول السؤال عن أصله، فإنّ للمکلّف شکّین: أحدهما: الشکّ فی وظیفته عند مجیء الخبرین المتعادلین، وثانیهما: الشکّ فی خصوصیّاتها بعد تعیین أصل الوظیفة من کون التخییر فی الأخذ بأحدهما بدویّاً أو استمراریّاً، ولا إشکال فی أنّ السائل فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۸۰

أدلّة التخییر کان شاکّاً فی أصل الوظیفة وأنّه لدی تعارض الخبرین المتعادلین ما ذا یصنع؟ فإذا اجیب بأنّه مخیّر فی الأخذ بأحدهما ینشأ له شکّ آخر فی کیفیّة التخییر وأنّه دائمی أم لا؟ وهذا موضوع آخر وشکّ ثانٍ مسکوت عنه فی أدلّة التخییر سؤالًا وجواباً.

وبالجملة: تکون روایات التخییر فی مقام بیان أصل الوظیفة، لا کیفیّتها[۶۳۹].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام.

نقد کلام الشیخ رحمه الله من قبل الإمام الخمینی

«مدّ ظلّه»

وأجاب عنه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ فی روایات التخییر خبرین یستفاد منهما استمرار التخییر:

أحدهما: ما روی مرسلًا عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام قال: قلت:

یجیئنا الرجلان وکلاهما ثقة بحدیثین مختلفین ولا نعلم أیّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع علیک بأیّهما أخذت»[۶۴۰] فإنّه علیه السلام جعل موضوع التوسعة والتخییر عدم العلم بحقّیّة أحدهما، ومعلوم أنّ المکلّف بعد الأخذ بأحدهما أیضاً لا یعلم الحقّ منهما، إذ لا یعقل أن یُعدم الحکم موضوع نفسه[۶۴۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۸۱

الثانی: ما روی مرسلًا أیضاً عن الحارث بن المغیرة، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابک الحدیث وکلّهم ثقة فموسّع علیک حتّی تری القائم[۶۴۲]، فتردّ إلیه»[۶۴۳].

هذه الروایة أضعف من روایة الحسن بن الجهم من وجه وأقوی منها من وجه آخر:

أمّا أضعفیّتها: فلأنّها لا تکون نصّاً فی الخبرین المتعارضین، لکن قوله:

«کلّهم ثقة» یدلّ علی تعدّد الروایة وتعارضها، أمّا التعدّد فلأنّ لفظ «کلّهم» یدلّ علی تعدّد الرواة وتعدّدهم یدلّ علی کون الروایة أکثر من واحدة، وأمّا التعارض فلأنّه لو لم تکونا متعارضتین لم یکن بینهما ربط، فلم یعقل الحکم بالتوسعة فی الروایتین اللتین لا ربط بینهما.

ویدلّ علیه أیضاً قوله علیه السلام: «فموسّع علیک»، لأنّ الحدیث إن کان واحداً أو متعدّداً غیر متعارض لم یکن الأخذ بها موجباً للتوسعة، بل للتضییق، لکونها مشتملةً علی الأحکام التی فی العمل بها کلفة ومشقّة علی العبد، بخلاف ما إذا کانت روایتین متعارضتین: إحداهما تثبت التکلیف، والاخری تنفیه، فإنّ التوسعة فیهما بالأخذ بإحداهما معقولة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۸۲

وأمّا أقوائیّتها: فلأنّ الغایة المذکورة فیها رؤیة الإمام، وهو کالصریح فی استمرار التخییر، بخلاف روایة الحسن بن الجهم، فإنّ الاستمرار فیها إنّما هو یستفاد من الإطلاق.

فلا یصغی إلی احتمال کون التوسعة إلی لقائه علیه السلام فی روایة الحارث بن المغیرة والتوسعة ما لم یعلم فی روایة ابن الجهم هی التوسعة فی الأخذ ابتداءً لا بعد الأخذ، لکن نفی هذا الاحتمال فی الاولی بالنصّ وفی الثانیة بالإطلاق[۶۴۴].

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» مع توضیح منّا فی المقام.

ولو قلنا بعدم دلالة أخبار التخییر علی استمراره فهل یجری استصحابه أم لا؟

مناقشة الشیخ رحمه الله فی جریان استصحاب التخییر ونقدها

استشکل الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فیه بدعوی تغیّر الموضوع، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت التخییر لمن لم یختر، فإثباته لمن اختار إثبات للحکم فی غیر موضعه الأوّل[۶۴۵].

أقول: تارةً: یفرض کون الموضوع فی أدلّة التخییر هو ذات المکلّف إذا لم یعلم الحقّ، کما هو مفاد روایة ابن الجهم، فإنّ ظاهرها أنّ الحکم بالتوسعة لذات المکلّف، وعدم العلم بالحقّ واسطة لثبوت الحکم له، واخری: کونه غیر العالم بالحقّ بوصفه العنوانی، وثالثةً: کونه عنوان المتحیّر فی وظیفته، ورابعةً:

کونه عنوان من لم یختر لأحدهما[۶۴۶] کما قال الشیخ رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۸۳

والتحقیق جریان الاستصحاب فی جمیع الصور، أمّا فی الصورتین الاولیین فواضح، لبقاء الموضوع فیهما قطعاً، أمّا إذا کان ذات المکلّف- کما هو الحقّ- فمعلوم، وأمّا إذا کان عنوان «غیر العالم بأنّ أیّهما حقّ» فلأنّ الأخذ بأحدهما لا یجعله عالماً بحقّیّة أحدهما.

وأمّا فی الصورتین الأخیرتین فلأنّ عنوان «المتحیّر» أو «الذی لم یختر» وإن کانا بحسب المفهوم الکلّی مخالفاً لعنوان مقابلهما[۶۴۷]، لکن مصداقهما إذا وجدا فی الخارج وصدق علیهما العنوانان یثبت لهما الحکم، فإذا زال العنوان بقی الموضوع قطعاً، لأنّ المکلّف الموجود فی الخارج إذا زال عنه عنوان «المتحیّر» أو عنوان «من لم یختر لأحدهما» لا ینقلب عمّا هو علیه عرفاً، فیکون إثبات حکم

التخيير له بالاستصحاب إبقاء للحكم السابق، لا إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

وبعبارة اخرى: الموضوع فى القضيّة المتيقّنة والمشكوكة هو المكلّف الخارجى، لاـ العنوان الكلّى المأخوذ فى الأخبار، فيتّحد القضيّتان، لأنّا نقول:

هذا المكلّف الموجود فى الخارج كان مخيّراً، والآن نشكّ فى بقاء تخييره، فيستصحب.

نعم، عنوان «التحيّر» و «عدم الاختيار» كان سبباً لثبوت الحكم فى القضيّة المتيقّنة، كما أنّ زوالهما سبب لتحقّق الشكّ فى بقاء الحكم، وهذا الشكّ ناشٍ عن الشكّ فى أنّ التحيّر وعدم الاختيار هل هما مؤثّران فى حدوث الحكم فقط أو فى حدوثه وبقائه، فيستصحب التخيير ويكشف عن كونهما مؤثّرين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۴

حدوثاً فقط.

كما أنّ الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فشككنا فى بقاء نجاسته- وكان هذا الشكّ ناشئاً عن الشكّ فى أنّ التغيّر هل كان مؤثّراً فى حدوث الحكم بالنجاسة فقط أو فيه وفى البقاء- يستصحب النجاسة ويكشف عن كون التغيّر مؤثّراً حدوثاً فقط.

فالحاصل: أنّ استصحاب التخيير جارٍ على جميع الصور الأربع، لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

فالتخيير فى المقام استمرارى، لإطلاق أدلّته، وعلى فرض عدم تحقّق الإطلاق، لأجل الاستصحاب.

عدم شمول الأخبار العلاجيّة لاختلاف النسخ

التنبيه الرابع: قد عرفت أنّه ورد فى الخبر: «يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ»[۶۴۸].

لكنّ الظاهر عدم كون التعدّد فى الراوى دخيلًا فى الموضوع، كما أنّ الرجوليّة لاـ دخل لها فيه، بل تمام الموضوع وجود الخبرين المتعارضين، سواء رواهما رجلان أو رجل واحد.

والشاهد على هذا أنّ أخبار التخيير وردت فى مورد حكم العقلاء بالتساقط، ولا ريب فى أنّ العقلاء كما يحكمون بالتساقط فى مورد تعدّد الراوى كذلك يحكمون به فى مورد وحدته.

والتعبير ب «يجيئنا الرجلان» إنّما هو لأنّ الغالب فى الخبرين المتعارضين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۵

كون الراوى متعدّداً.

فعلى هذا كما يشمل أخبار التخيير الخبرين المتعارضين الممتازين فى جميع سلسلة السند فكذلك يشمل الخبرين الذين كان أحد رواتهما أو جميعهم متّحداً، كما إذا حدّثنا الكلينى مثلًا عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاة الجمعة» وحدّثنا الكلينى أيضاً أو غيره بهذا السند أو بسند آخر عن زرارة، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاة الجمعة».

نعم، لو كان الاختلاف لأجل اشتباه الناسخين والطابعين فلا مجال للتخيير، لعدم صدق الخبرين المتعارضين هاهنا، فإنّه خبر واحد وقع الخطأ فى بعض نسخ نقله.

فعلى هذا إن علمنا أنّ الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ الكتاب فلا مجال للتمسّك بالأخبار العلاجيّة الواردة حول المتعارضين، ونتمسّك بها فيما إذا علمنا أنّه من قبيل الحديثين المختلفين.

وإن شككنا واحتملنا كلا الوجهين فللجوامع الأوّليّة حكم غير ما للجوامع المتأخّرة.

توضيح ذلك: أنّ الظاهر أنّ الاختلاف الواقع فى نقل القدماء عن الجوامع الأوّليّة- ككتاب الحسين بن سعيد الأهوازى- من قبيل اختلاف الحديثين، إلّا إذا احرز كونه لأجل اشتباه الناسخين، فلو روى الشيخ رحمه الله بسنده عن كتاب الحسين بن سعيد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاة الجمعة» وروى الصدوق رحمه الله أيضاً بسنده عن كتابه عنه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاة الجمعة» لكانا من مصاديق الحديثين المختلفين، إلّاإذا أحرزنا أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۶

الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ كتاب الحسين بن سعيد.

وذلك لأنّ بناء السلف- ومنهم المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة- كان على قراءة الأحاديث على المشايخ أو السماع منهم، لا مجرّد الأخذ من الكتب، فما لم يحرز أنّ الاختلاف ناشٍ من اشتباه النسّاخ فالظاهر أنّه من قبيل اختلاف الحديثين، فيجرى فيهما التخيير.

بخلاف الاختلاف الواقع فى الجوامع المتأخّرة- كالكتب الأربعة- فإنّه إنّما هو لأجل اختلاف النسخ ويندرج فى أخبار العلاج، إلّاإذا احرز كونه من اختلاف الحديثين لا اشتباه النسّاخ.

وذلك لأنّ بناء المتأخّرين على أخذ الأحاديث من الكتب، وقلّ جدّاً من روى قرائةً أو سماعاً.

هذا تمام الكلام فى المتكافئين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۷

فى المتعارضين المتفاضلين ومقتضى أخبار العلاج فيهما

المقام الثانى: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزيّة

وفيه أيضاً بحثان:

القاعدة العقليّة فى المتعارضين المتفاضلين

البحث الأوّل: فى مقتضى القاعدة العقليّة فيهما مع قطع النظر عن أخبار الترجيح:

وليعلم أنّ الكلام فى المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الأصل الأوّلى الحاكم بالتساقط بواسطة الإجماع أو الأخبار الواردة فى المتكافئين كما تقدّم[۶۴۹].

وليعلم أيضاً أنّ البحث مبنىّ على القول بكون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة، لعدم فائدة فى البحث بناءً على السببيّة، لكونها مجرّد فرض مخالف للواقع.

فنقول: لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مزيّة أو احتمال مزيّة فهل مقتضى الأصل وجوب الأخذ بأحد المتعارضين على سبيل التخيير أو الأخذ بذى المزيّة على سبيل التعيين؟

والحقّ أنّ المسألة- بناءً على ما ذهبنا إليه من كون أخبار التخيير بصدد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۸

بيان الوظيفة للشاكّ بنحو الأصل العملى- من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومحلّ الكلام فيه هو مبحث الاشتغال[۶۵۰].

وأمّا بناءً على كون أخبار التخيير بصدد جعل الطريقيّة للمتعارضين فلابدّ من الأخذ بذى المزيّة أو ما فيه احتمال المزيّة، لكونه مقطوع

الطریقیّة والحجّیّة، والآخر مشکوک الطریقیّة والحجّیّة، وذلک لأنّا نشکّ فی أنّ أخبار التخییر هل جعلت الطریقیّة لکلیهما کما فی المتکافئین أو لخصوص ذی المزیّة، فذوالمزیّة حجّة قطعاً، وحجّیّة غیره مشکوکة، والشکّ فی الحجّیّة مساوق للقطع بعدم الحجّیّة، إذ الحجّة إنّما هی شیء یصحّ احتجاج المولی به علی العبد وبالعکس، ومشکوک الحجّیّة لا یکون کذلک، فمقتضی القاعدة علی هذا لزوم الأخذ بذی المزیّة أو ما فیه احتمالها.

قضیّة الأخبار العلاجیّة فی المقام

البحث الثانی: فی مقتضی أخبار العلاج فی المقام، وهو من أهمّ المسائل الاصولیّة.

ویتمّ البحث فیه فی ضمن امور ثلاثة:

أ- فی دلالة أخبار العلاج علی وجوب الأخذ بذی المزیّة.

ب- فی تعداد المرجّحات.

ج- فی کیفیّة ترتیبها.

فنقول: قد استشکل علی تمامیّة دلالة هذه الأخبار علی وجوب الأخذ بذی المزیّة تارةً: بأنّها وإن کانت ظاهرة فی الوجوب، إلّاأنّ الأخبار الواردة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۸۹

فی التخییر مع کثرتها مطلقة تشمل الخبرین المتعارضین الذین کان فی أحدهما مزیّة، فالأمر دائر بین تقیید إطلاقات کثیرة فی مقام البیان فی أخبار التخییر بأخبار الترجیح، وبین حمل الأوامر الواردة فی أخبار الترجیح علی الاستحباب بقرینة أخبار التخییر، ولا یمکن الذهاب إلی الأوّل، إذ قلّما یتّفق أن یخلو أحد الخبرین عن إحدی المرجّحات بکثرتها، لأنّ کون الخبرین فی جمیع سلسلة سندهما متساویین فی العدالة والفقاهة والورع والوثاقة وصدق الحدیث ومضمونهما موافقاً للکتاب والعامّة أو مخالفاً لهما ومشهوراً بین الأصحاب أو غیر مشهور، نادر جدّاً، فتقیید أخبار التخییر بأخبار الترجیح مستلزم لحمل أخبار التخییر مع کثرتها علی فرد نادر، فلابدّ من حمل الأوامر الواردة فی الترجیحات علی الاستحباب، حفظاً لإطلاق أخبار التخییر.[۶۵۱]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۴۸۹

خری: بأنّ الاختلافات الکثیرة فی نفس أخبار الترجیح قرینة علی أنّها بصدد بیان حکم استحبابی، لا وجوبی، فإنّها تختلف فی ذکر مقدار المرجّحات، ففی بعضها ذکر الترجیح بمخالفة العامّة فقط، وفی بعضها بموافقة الکتاب کذلک، وذکر فی بعضها مرجّحات کثیرة، علی أنّ الأخبار المشتملة علی المرجّحات الکثیرة تختلف فی المرجّح الأوّل، ففی بعضها جعل الترجیح بالأعدلیّة والأفقهیّة أوّل المرجّحات، وفی بعضها الآخر جعل الاشتهار بین الأصحاب أوّلها.

والأخبار التی هذا حالها لا تناسب الوجوب، فلابدّ من حملها علی الندب.

والتحقیق عدم ورود الإشکالین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۰

الجواب عن الإشکال الأوّل

أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّ جميع أخبار التخيير لا تزيد على سبعة كما عرفت سابقاً[۶۵۲]، وقال بعض الأعلام: كلّها ضعيفة، بعضها سنداً وبعضها دلالةً، فلا يجوز التمسّك بواحد منها[۶۵۳].

وكلامه وإن كان منظوراً فيه عندنا، لأنّ فى أخبار التخيير ما يتمّ سنداً ودلالةً[۶۵۴]، إلّاأنّه لا يتجاوز عن واحد أو اثنين، فلا يلزم من تقييدهما بأخبار الترجيح حمل أخبار كثيرة على فرد نادر. هذا أوّلًا.

وثانياً: تنحسم مادّة الإشكال بأنّه وارد لو كانت المرجّحات المربوطة بالأخبار المتعارضة كثيرة كما توهّم، والحقّ أنّها لا تتجاوز عن اثنتين أو ثلاث، كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، أو بضميمة الشهرة الفتوائيّة.

وأمّا سائر المرجّحات ممّا ورد فى المقبولة فهى مربوطة بباب آخر غير باب تعارض الخبرين كما سيتّضح[۶۵۵].

ولا ريب فى أنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر، لأنّ كثيراً من موارد الخبرين المتعارضين يكون من قبيل المتكافئين، أعنى لا يكون بينهما ترجيح من حيث موافقة الكتاب ولا من حيث مخالفة العامّة ولا من حيث موافقة الشهرة، فأين الحمل على فرد نادر؟!

وأمّا إثبات أنّ غير هذه المرجّحات الثلاثة مربوط بباب آخر غير باب تعارض الخبرين فهو يحتاج إلى التأمّل فى الخبرين المشتملين على أزيد من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۱

المرجّحات الثلاثة، وهما: مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، فنقول:

أمّا المقبولة: فهى ما رواه المشايخ الثلاثة فى الكافى والفقيه والتهذيب بأسانيدهم عن عمر بن حنظلة.

البحث حول سند المقبولة

وسند الكلينى إليه هكذا: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحسين، عن عمر بن حنظلة.

ولا إشكال فى هذا السند إلّافى عمر بن حنظلة، فإنّه مجهول، لعدم ورود قدح ولا مدح فيه.

والمشهور وإن عملوا بروايته هذه حتّى اشتهرت بالمقبولة، إلّاأنّ انجبار ضعف السند بالشهرة لا دليل عليه إلّانفس المقبولة، فلا يمكن جبر سندها بالشهرة الذى[۶۵۶] دليله نفسها[۶۵۷]، لأنّه دور.

نعم، لو جبر ضعف سندها بطريق آخر لأمكن الاعتماد عليها فى انجبار ضعف سند سائر الأخبار بالشهرة.

إن قلت: وإن لم يجبر ضعف سندها بتلقّى الأصحاب إيّاها بالقبول، إلّاأنّ صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع، فروايته عن عمر بن حنظلة دليل على كونه ثقة.

قلت: لا يكون نقل أصحاب الإجماع موجباً لانجبار السند، فإنّ روايتهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۲

عن شخص لا تدلّ على وثاقته عندنا، وإن اشتهر ذلك فى الكلمات.

والذى يهوّن الخطب أنّ اثنين وعشرين رجلًا يروون فى الأبواب المختلفة عن عمر بن حنظلة وكان هو استاذهم فى الرواية مع أنّ تسعة عشر بل عشرين منهم من الثقات الأجلّاء، بل بعضهم من أصحاب الإجماع، ورواية أشخاص كثيرة ثقات عن شخص واحد موجبة للاطمئنان بكونه ثقة وإن لم يذكر فى كتب الرجال بمدح ولا قدح كما قال به سيّدنا الاستاذ آية اللّه البروجردى نحرير فنّ الرجال فى المتأخّرين.

علی أنّه نقل[۶۵۸] عن النجاشی أنّه قال بکون عمر بن حنظلة ثقةً.

أضف إلی ذلک أنّ الصدوق- الذی روی المقبولة فی «من لا یحضره الفقیه»- قال فی مقدّمة هذا الکتاب: قصدت إیراد ما افتی به وأحکم بصحّته وأعتقد فیه أنّه حجّة فیما بینی وبین ربّی[۶۵۹].

فعلی هذا لو عبّرنا عن الروایة بموثّقة عمر بن حنظلة بل بصحیحته مکان المقبولة لم یکن جزافاً.

فلا ینبغی الإشکال فی سندها.

البحث حول متن المقبولة

وأمّا متنها: فعن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دَین أو میراث، فتحاکما إلی السلطان وإلی القضاة أیحلّ ذلک؟ قال: «من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۳

وما یحکم له فإنّما یأخذ سحتاً، وإن کان حقّاً ثابتا له، لأنّه أخذه بحکم الطاغوت، وقد أمر اللّه أن یکفر به، قال اللّه تعالی: «یُرِیدُونَ أَن یَتَحَاکَمُوا إِلَی الطغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن یَکْفُرُوا بِهِی»[۶۶۰].

قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران [إلی] من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فلیرضوا به حکماً، فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً، فإذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فإنّما استخفّ بحکم اللّه وعلینا ردّ، والرادّ علینا الرادّ علی اللّه، وهو علی حدّ الشرک باللّه.

قلت: فإن کان کلّ رجل اختار رجلًا من أصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقّهما، واختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم[۶۶۱]؟

قال: الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما، ولا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر.

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضیّان عند أصحابنا لا یفضّل واحد منهما علی الآخر؟ قال: فقال: ینظر إلی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه، وإنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللّه وإلی رسوله، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۴

من حیث لا یعلم.

قلت: فإن کان الخبران عنکما[۶۶۲] مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: ینظر، فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنّة وخالف العامّة فیؤخذ به ویترک ما خالف حکمه حکم الکتاب والسنّة ووافق العامّة.

قلت: جعلت فداک أرأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرین موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأیّ الخبرین یؤخذ؟

قال: ما خالف العامّة ففیه الرشاد.

فقلت: جعلت فداک فإن وافقهما الخبران جمیعاً؟

قال: ینظر إلی ما هم إلیه أمیل، حکّامهم وقضاتهم، فیترک، ویؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حکّامهم الخبرین جمیعاً؟

قال: إذا کان ذلک فأرجه[۶۶۳] حتّی تلقی إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات»[۶۶۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۵

أقول: لا إشکال فی أنّ صدر هذه الروایة ظاهر بل صریح فی کون السؤال عن الشبهة الموضوعیّة، مثل تنازع زید وعمرو بأن یقول زید لعمرو: «إنّ لی علیک مأة درهم» وهو ینکره، ومثل أن یتنازعا فی میراث، فقال زید: «هو لی» وقال عمرو: «بل هو لی».

ولا یصحّ القول بأنّ السؤال عن الشبهة الحکمیّة، لأنّ المرجع فیها هو الفقیه، لا السلطان أو القاضی، سیّما أنّ الراوی فرض الرجلین المتنازعین من الأصحاب، إذ عدم صحّة رجوعهما إلی السلطان الجائر أو إلی القاضی المنصوب من قبله لأخذ الحکم الکلّی معلوم، فلا مورد لسؤاله عن حلّیّة رجوعهما إلیهما لأخذ الفتوی والحکم الشرعی الکلّی منهما.

کلام المحقّق الرشتی رحمه الله فی مدلول المقبولة

لکن ذهب المیرزا حبیب اللّه الرشتی رحمه الله إلی کون الروایة واردةً مورد الشبهة الحکمیّة ولا ربط لها بالقضاء، لأنّ اختیار کلّ من المتخاصمین رجلًا من الأصحاب لأجل القضاوة لا یمکن إلّاعلی وجوه ثلاثة: أحدهما: أن یحکما معاً ویقولا: حکمنا بهذا، الثانی: أن یکون الحَکَم أحدهما ولکنّ الآخر یعینه فی مقدّمات الحکم، فالأوّل یشاور الثانی ثمّ یحکم، الثالث: أن یکون أحدهما حاکماً والآخر منفّذاً للحکم، فیقول الأوّل: حکمت بکذا، والثانی: أنفذت هذا الحکم، وکلّها خلاف ظاهر الروایة، فإنّ ظاهرها اختیار کلّ من المتنازعین حاکماً لیکون مستقلّاً فی القضاء، وهذا غیر معقول، لعدم رفع الخصومة به.

فلابدّ من حمل الحکم فی الروایة علی معناه اللغوی، وهو الفتوی، کما فی قوله تعالی: «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلـ - كَ هُمُ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۶

الْفسِقُونَ»[۶۶۵] أی من لم یفت بما أنزل اللّه.

فحاصل مضمون الروایة أنّ کلّ واحد من الرجلین اختار رجلًا من المجتهدین لیفتی فیما وقع بینهما الاختلاف من حکم اللّه تعالی، وحیث إنّ الإفتاء کان فی ذلک الزمان بالروایات ذکر کلّ منهما فی مقام الفتوی روایةً مخالفةً للروایة التی ذکرها الآخر.

ثمّ ذکر قرینةً اخری علی کون الروایة مربوطة بالشبهة الحکمیّة، وهی قوله علیه السلام: «ینظر إلی ما کان من روایتهم إلخ» فإنّ المتنازعین لا صلاحیّة[۶۶۶]، بل لا حقّ لهما أن ینظرا إلی مدرک حکم القاضی، فراجع إلی وجدانک لتعلم أنّه هل یجوز لأحد من المتخاصمین بعد صدور الحکم من قبل القاضی أن یقول له: أیّها القاضی ما مدرک هذا الحکم؟!

علی أنّ الحَکَمین إن صدر الحکم منهما فی زمان واحد تساقطا، وإن تقدّم أحدهما علی الآخر فالحکم ما حکم به الأوّل ولا یعتدّ- بحسب موازین باب القضاء- إلی حکم المتأخّر، فإذا کان هذا میزان باب القضاء فما معنی النظر إلی مأخذ حکمهما عند اختلافهما فی الحکم؟!

فلابدّ من حمل هذه الروایة من أوّلها إلی آخرها إلی باب الفتوی ونقل الروایة[۶۶۷].

هذا حاصل کلامه رحمه الله مع توضیح منّا، وعلیه یکون جمیع المرجّحات المذکورة فیها حتّی الأعدلیّة وأمثالها من مرجّحات باب الروایة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۷

نقد ما اختاره المیرزا الرشتی رحمه الله فی مفاد المقبولة

أقول: إنّ المحقّق الرشتی رحمه الله و إن تأمّل فی الروایة کمال التأمّل والدقّة، لکنّه رحمه الله کأن لم ینظر إلی صدرها[۶۶۸]، فإنّ حمل صدرها علی الشبهة الحکمیّة ممّا لا یمکن، لأنّ التحاکم إلی السلطان أو إلی القضاة إنّما هو التحاکم إلی القدرة، وهو لا یتصوّر إلّافی المنازعة فی الموضوعات، لأنّ النزاع فی الحکم الشرعی مرجعه إنّما هو الفقیه العالم بحکم اللّه، لا السلطان والقاضی کما هو واضح.

فصدر الروایة ظاهر بل صریح فی الشبهة الموضوعیّة، بل لا یمکن حمله علی الشبهة الحکمیّة، وکذا لسائر فقرات الحدیث إلی قوله: «لا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر» ظهور قویّ فی أنّ الحکم بمعنی القضاء ورفع الخصومة.

فلا ریب فی أنّ الترجیح بالأعدلیّة[۶۶۹] وأمثالها فی المقبولة مربوط بحکم الحاکمین لا بفتوی الفقیهین أو تعارض الخبرین.

ویشهد له حدیثان آخران:

أحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصین، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجلین اتّفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف، فرضیا بالعدلین، فاختلف العدلان بینهما، عن قول أیّهما یمضی الحکم؟

قال: «ینظر إلی أفقههما وأعلمهما بأحادیثنا وأورعهما، فینفذ حکمه، ولا یلتفت إلی الآخر»[۶۷۰].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۸

الثانی: ما رواه الشیخ رحمه الله بإسناده عن موسی بن اکیل، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سئل عن رجل یکون بینه وبین أخ له منازعة فی حقّ، فیتّفقان علی رجلین یکونان بینهما، فحکما، فاختلفا فیما حکما، قال: وکیف یختلفان؟ قال:

حکم کلّ واحد منهما للذی اختاره الخصمان، فقال: «ینظر إلی أعدلهما وأفقههما فی دین اللّه، فیمضی حکمه»[۶۷۱].

فإنّ الروایتین تدلّان علی نفوذ حکم الأفقه الأعلم الأورع، وعلی نفوذ حکم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عین مضمون المقبولة، ومع ذلک لم یستدلّوا بهما علی الترجیح فی باب تعارض الروایتین، ولیس ذلک إلّالعدم ربطهما بما نحن فیه، فکذا الحال فی المقبولة.

فالترجیح بصفات الإنسان- من الأعدلیّة وأمثالها- مربوط بباب القضاء وتعارض حکم الحاکمین.

ولا ملازمة بین الترجیح بصفات القاضی عند اختلاف الحکمین وبین الترجیح بصفات الراوی عند تعارض الروایتین، سیّما أنّ بینهما فرقاً واضحاً، وهو أنّ التخییر ممکن فی باب الخبرین المتعارضین، بخلاف الحکمین المختلفین، لأنّ المتخاصمین لو کانا مخیّرین فی الأخذ بأیّ حکم منهما لاختار کلّ منهما الحکم الذی له، ولم ترفع المنازعة، ولعلّه لأجل هذا ورد أخبار التخییر کلّها فی الخبرین المتعارضین، ولا ترتبط أصلًا بالحکمین المختلفین.

وما أفاده[۶۷۲] المحقّق الرشتی رحمه الله فی صدر کلامه من عدم إمکان حمل المقبولة علی القضاء إلّاعلی وجوه ثلاثة کلّها خلاف الظاهر، وفی ذیله من عدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۹

صلاحیّة المتخاصمین لأن ینظرا فی مدرک الحکمین، لا یوجبان رفع الید عن ظهور صدر الروایة بل صراحتها فی القضاء.

علی أنّ الإشکال الثانی وارد علیه أیضاً، لعدم صلاحیّة المستفتی أیضاً لأن ینظر فی مدرک الفتوی[۶۷۳]، فهذا إشکال مشترک الورود.

علی أنّه لا- یتصوّر اختلاف رجلین فی حکم مسألة ثمّ رجوعهما إلی المجتهدین، سواء کان الرجلان مجتهدین أو مقلّدین، أمّا علی الأوّل: فلعدم صحّة رجوع المجتهد إلی مجتهد آخر، وأمّا علی الثانی: فلأنّ المقلّد تابع لفتوی مرجعه وإن خالفه مجتهد آخر فی الفتوی.

وکیف کان، ففرض ورود الإشکالات علی الأخذ بظاهر المقبولة بل صریحها فی مسألة القضاء لا یوجب صرفها عنه.

القول فی الترجیح بالشهرهٔ

وأمّا الترجیح بالشهرهٔ فلا ریب فی أنّ قوله علیه السلام- بعد فرض الراوی تساوی الخبرین فی الصفات-: «ینظر إلی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک إلخ» مربوط بتعارض الخبرین، ولابدّ لنا من تصوّر معنی «المجمع علیه» وأنّه هل هو بمعنی الإجماع المصطلح أو بمعنی الشهرهٔ، وأنّ الشهرهٔ هل هی الشهرهٔ من حیث الروایهٔ أو من حیث الفتوی، وعلی تقدیر کونها شهرهٔ فتوائیّهٔ فهل هی فی مقام ترجیح حجّهٔ علی حجّهٔ اخری أو فی مقام تمییز الحجّهٔ عن اللاحجّهٔ؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۰

کلام المحقّق النائینی والخوئی حول کلمهٔ «المجمع علیه»

فنقول: ذهب المحقّق النائینی رحمه الله وبعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلی أنّ المراد ب «المجمع علیه» المجمع علیه من حیث الروایهٔ، إلّاأنّ المحقّق النائینی ذهب إلی کونه بمعنی الشهرهٔ[۶۷۴] وبعض الأعلام إلی کونه بمعنی الإجماع الاصطلاحی، أعنی: اتّفاق الکلّ.

فقال بعض الأعلام: أمّا الشهرهٔ فالظاهر عدم کونها من المرجّحات، فإنّ المذکور فی المقبولهٔ هو الأخذ ب «المجمع علیه» والمراد به الخبر الذی أجمع الأصحاب علی نقله، فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم علیه السلام بقرینهٔ قوله علیه السلام- بعد الأمر بالأخذ بالمجمع علیه-: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» وقوله علیه السلام- بعد ذلک-: «إنّما الامور ثلاثهٔ: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ حکمه إلی اللَّه ... إلخ» فإنّ الإمام علیه السلام طبّق الأمر البیّن رشده علی الخبر المجمع علیه.

إن قلت: لو کان المراد ب «المجمع علیه» الخبر الذی أجمع الأصحاب علی نقله ولیس المراد به الشهرهٔ فلم جعل الإمام علیه السلام فی مقابله الخبر الشاذّ ووصفه بأنّه لیس بمشهور عند الأصحاب؟

قلت: المراد بالشهرهٔ التی فرض کون الخبر الشاذّ فاقداً لها معناها اللغوی، أی الوضوح، لا معناه الاصطلاحی، فالخبر الذی أجمع الأصحاب علی نقله هو الواضح، وغیره هو الشاذّ الذی لیس بواضح.

ولا ینافی ما ذکرنا فرض الراوی الشهرهٔ فی کلتا الروایتین بعد أمره علیه السلام بالأخذ بالمجمع علیه، فإنّ الشهرهٔ کما قلنا بمعنی الوضوح، ومنه قولهم: «شهر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۱

فلان سیفه» و «سیف شاهر» فمعنی کون الروایتین مشهورتین أنّهما بحیث قد رواهما جمیع الأصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم علیه السلام.

ولا منافاهٔ بین القطع بصدور الخبرین وبین تعارضهما، لإمکان صدور أحدهما للتقیّهٔ وأمثالها[۶۷۵].

هذا حاصل کلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فی المقام مع توضیح منّا.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی فی المسألهٔ

ویرد علیه أنّ آخر کلامه یبطل سائر فقراته، لأنّه فرض فی آخر کلامه کون الروایتین المتعارضتین مجمعاً علیهما ومعلوماً صدورهما عن المعصوم علیه السلام إلّاأنّ صدور أحدهما لغیر بیان حکم اللَّه، فلا ینفی احتمال الریب عن الخبر المجمع علیه المقطوع الصدور ولا یکون بیّن الرشد، فلا یصحّ الاستدلال لإثبات کون «المجمع علیه» بمعنی الخبر الذی أجمع الأصحاب علی صدوره بقوله علیه

السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» أو بقوله علیه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن رشده فیتّبع إلخ».

إن قلت: قوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» معناه «لا ریب فی صدوره» لا فی وجوب العمل علی طبقه.

قلت: کلّا، فإنّه علیه السلام أمر بوجوب الأخذ بالمجمع علیه وعلّله بأنّه لا ریب فیه، فیکون معناه «لا ریب فی وجوب الأخذ به والعمل علی طبقه».

وبالجملة: لا یمکن أن یکون کلّ من الخبرین المتعارضین أمراً بیّناً رشده ومن مصادیق قوله علیه السلام: «لا ریب فیه».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۰۲

بیان ما هو الحقّ فی معنی «المجمع علیه»

ف «المجمع علیه» یکون بمعنی الشهرة فی الفتوی کما قال به سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی»[۶۷۶].

لا یقال: کیف یمکن أن یتحقّق فی کلّ من الخبرین المتعارضین الشهرة الفتوائیّة؟

فإنّه یقال: إنّ الشهرة- کما تقدّم فی کلام بعض الأعلام- بمعنی الوضوح، لا بمعنی ذهاب الأکثر إلیه، ولا إشکال فی إمکان أن یکون فی مسألة قولان مختلفان مشهوران بهذا المعنی، کما إذا ذهب نصف العلماء إلی نجاسة ماء البئر بوقوع المیتة مثلًا فیه ونصفهم إلی عدم نجاسته به.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول «المجمع علیه»

فالحقّ ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ من أنّ «المجمع علیه» یکون بمعنی المشهور، وأنّ المراد بالشهرة: الشهرة الفتوائیّة، لا الروائیّة.

ولکنّه «مدّ ظلّه» ذهب بعد ذلک إلی أنّ الشهرة الواردة فی الروایة لیست من مرجّحات حجّة علی حجّة اخری، بل هی ملاک تمییز الحجّة عن اللاحجّة، فمقتضی المقبولة أنّ الخبر المشهور حجّة والخبر الشاذّ المعارض له باطل رأساً.

واستدلّ علیه بقوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» بدعوی أنّه إذا کان الشهرة الفتوائیّة موافقةً لأحد الخبرین المتعارضین کان مضمون هذا الخبر ممّا لا ریب فیه وحکم اللَّه الواقعی، فکان معارضه ممّا لا ریب فی بطلانه، فالخبر الموافق للشهرة یکون من مصادیق بیّن الرشد والشاذّ المعارض له من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۰۳

مصادیق بیّن الغیّ فی قوله علیه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللَّه وإلی رسوله» ویکون الخبر الموافق للشهرة من مصادیق الحلال البیّن والشاذّ المعارض له من مصادیق الحرام البیّن فی قوله صلی الله علیه و آله: «حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک»[۶۷۷].

هذا حاصل ما استدلّ به الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إلیه فی المقام.

نقد نظریّة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی مفاد المقبولة

ویرد علیه أوّلًا: أنّ المراد من التعلیل- أعنی قوله علیه السلام: «إنّ المجمع علیه لا- ریب فیه»- لیس جعل التعبّد بذلک، بل تنبّه بأمر عقلائی ارتکازی کما قال به سیّدنا الاستاذ أیضاً، فنفی الریب عن الخبر المشهور، معناه: نفیه حقیقةً، لا تعبّداً، فلا محالة کان المراد

نفى الريب عنه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً، لتحقّق الريب واقعاً فى الخبر المشهور أيضاً، لاحتمال كون حكم اللّه مطابقاً للخبر الشاذّ، إلّاأنّ الريب المتحقّق فيه بالنسبة إلى الخبر الشاذّ قليل بحيث لا يعتدّ به العقلاء ويرونه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ ممّا لا ريب فيه. وعلى هذا فكان بيّن الرشد أيضاً بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً.

وثانياً: تثليث الامور دليل على أنّ له عليه السلام عناية بالأمر الثالث منها، فالخبر المشهور وإن كان داخلًا فى «بيّن الرشد» إلّاأنّ الخبر الشاذّ لا يكون داخلًا فى «بيّن الغيّ» بل فى «المشكل الذى يردّ علمه إلى اللّه وإلى الرسول» وإلّا لقال:

«إنّما الامور اثنان: بيّن رشده فيتّبع، وبيّن غيّه فيجتنب» إذ لا حاجة إلى القسم الثالث، سيّما مع تحقّق عناية خاصّة فى ذيل تثليث النبيّ صلى الله عليه و آله بالأمر الثالث، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۴

قوله صلى الله عليه و آله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» فهذا شاهد على كون الخبر الشاذّ داخلًا فى «المشكل الذى يردّ علمه إلى اللّه وإلى الرسول» فى تثليث الإمام عليه السلام وفى «الشبهات بين ذلك» فى تثليث النبيّ صلى الله عليه و آله.

وثالثاً: لو كان المراد بنفى الريب عن الخبر المشهور نفيه مطلقاً لم يعقل كون الخبرين المتعارضين كليهما مشهورين كما فرضه ابن حنظلة وقرّره الإمام عليه السلام، لعدم إمكان أن يكون مضمون هذا الخبر المشهور حكم اللّه الواقعى وكذا مضمون ذاك الخبر المشهور المعارض له، فلا- محالة يكون نفى الريب عن الخبر المشهور وكذا كونه بيّن الرشد إنّما هما إذا قيس إلى الخبر الشاذّ المعارض له، لا مطلقاً حتّى يعمّ ما إذا كانت الشهرة على طبق كليهما.

نعم، هذا مستلزم لأن يطلق قوله عليه السلام: «أمر بيّن رشده» على معنيين:

أحدهما: أمر بيّن رشده مطلقاً، والثانى: أمر بيّن رشده بالإضافة إلى أمر آخر، وهو خلاف ظاهره.

فإنّ ظاهره هو المعنى الأوّل فقط، إلّاأنّه لا إشكال فى رفع اليد عن هذا الظهور لأجل القرائن الثلاثة التى ذكرناها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الشهرة الفتوائيّة من مرجّحات باب الرواية.

إن قلت: إنّها أيضاً من مرجّحات باب الحكم والقضاء، لقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا» فإنّه دالّ على وجوب الأخذ بالحكم الذى كان مدركه الخبر المشهور، ولا دلالة فيه على وجوب الأخذ بنفس الخبر المشهور.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۵

قلت: كلّا، فإنّه عليه السلام بصدد بيان ترجيح الخبر بالشهرة، وذكر الحكم إنّما هو من باب ذكر النتيجة فى مورد الرواية[۶۷۸]، فكأنّه قال: يجب الأخذ بالخبر المشهور، فالحكم الذى مدركه كذلك يجب الأخذ به.

فمقتضى المقبولة وجوب الأخذ بالخبر المشهور من بين المتعارضين، سواء اخذ مدركاً للحكم أو للفتوى.

فأوّل المرجّحات المستفادة من المقبولة: هو الشهرة الفتوائيّة عندنا[۶۷۹].

وثانيها: هو موافقة الكتاب والسنّة.

وثالثها: هو مخالفة العامّة.

لا- يقال: إنّ الترجيح بالأخيرين إنّما هو فيما إذا كان الخبران كلاهما مشهورين، لوقوعه عقيب فرض ابن حنظلة إيّاهما كذلك، فلا يمكن الترجيح بهما فيما إذا كان الخبران كلاهما على خلاف الشهرة.

فإنّه يقال: وإن فرضهما ابن حنظلة مشهورين، إلّاأنّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة لم يرد لأجل كونهما مشهورين، بل لأجل عدم كون الشهرة مرجّحة، فكلّما لم نتمكّن من الترجيح بالشهرة- سواء كان لكونهما مشهورين، أو لكونهما على خلاف الشهرة-

تصل النوبة إلى الترجیح بموافقة الکتاب ومخالفة العامّة.

علی أنّه لم یقل أحد بالفصل، بل کلّ من قال بالترجیح بهما فی الخبرین المشهورین قال به فی الخبرین المخالفین للشهرة أیضاً، وکلّ من لم یقل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۰۶

بالترجیح بهما فی الخبرین المخالفین للشهرة لم یقل به فی الخبرین المشهورین أیضاً.

فالحاصل: أنّه لا إشکال فی سند المقبولة، وأمّا دلالتها فهی تدلّ علی الترجیح بالشهرة الفتوائیّة، ثمّ بموافقة الکتاب والسنّة، ثمّ بمخالفة العامّة، ولا دلالة فیها علی الترجیح بصفات الراوی أصلًا.

هذا تمام الکلام فی مقبولة عمر بن حنظلة.

البحث حول مرفوعة زرارة

وأمّا مرفوعة زرارة: فهی الروایة المنقولة عن عوالی اللئالی، قال: روی العلّامة مرفوعاً إلی زرارة بن أعین قال: سألت الباقر علیه السلام فقلت: جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأیّهما آخذ؟ قال علیه السلام: «یا زرارة خذ بما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذّ النادر، فقلت: یا سیّدی إنّهما معاً مشهوران مرویّان مأثوران عنکم، فقال علیه السلام: خُذ بقول أعدلهما عندک وأوثقهما فی نفسک، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضیّان موثّقان، فقال علیه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاترکه وخُذ بما خالفهم، قلت: ربما کانا معاً موافقین لهم أو مخالفین، فکیف أصنع؟ فقال: إذن فخُذ بما فیه الحائطة لدینک واترک ما خالف الاحتیاط، فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتیاط أو مخالفان له، فکیف أصنع؟

فقال علیه السلام: إذن فتخیّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»[۶۸۰].

هذه الروایة صریحة فی أنّ الأعدلیّة والأوثقیّة أیضاً من المرجّحات.

لکنّ الإشکال فی سندها، فإنّها مرسلة فی غایة الضعف من غیر جابر لها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۰۷

وتمسّک من تأخّر عن ابن أبی الجمهور[۶۸۱] بها لا یفید جبرها، فإنّ الشهرة الفتوائیّة بین القدماء جابرة لضعف سند الروایة، لأنّهم کانوا قریبی العهد بأصحاب الاصول والجوامع، وکانت عندهم اصول لم تکن عند المتأخّرین، فلا قیمة للشهرة الفتوائیّة بین المتأخّرین من حیث جبر سند روایة بها.

فما أفاده الشیخ الأعظم الأنصاری من جبر سند المرفوعة بعمل العلماء[۶۸۲] لیس علی ما ینبغی.

فتحصّل إلی هنا أنّ مرجّحات باب الروایة ثلاثة: موافقة الشهرة، وموافقة الکتاب، ومخالفة العامّة، ولو تأمّلت فی المقبولة لعرفت أنّها ظاهرة فی وجوب الترجیح بهذه الثلاثة کمال الظهور.

وإلی هنا ظهر دفع الإشکال فی دلالة أخبار الترجیح علی الوجوب بأنّ حمله علی الوجوب مستلزم لحمل أخبار التخییر علی فرد نادر[۶۸۳].

فإنّ تقیید أخبار التخییر بهذه القیود الثلاثة لا یستلزم حملها علی فرد نادر کما هو واضح.

الجواب عن الإشکال الثانی

وأمّا الإشكال فی دلالتها علی الوجوب بالاختلافات الكثیرة فی نفسها[۶۸۴]: فجوابه متوقّف علی ملاحظة أخبار الترجیح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فنقول: لابدّ لنا من عقد بحثین:

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۶، ص: ۵۰۸

الأحادیث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له

البحث الأوّل: فی حال الأخبار الواردة فی موافقة الكتاب ومخالفته، وهی علی كثرتها طائفتان:

الطائفة الاولی: ما وردت فی مطلق ما وافق الكتاب وخالفه من غیر تعرّض لتعارض الخبرین، فهی فی مقام تمییز الحجّة عن اللاحجّة، لا فی مقام ترجیح حجّة علی اخری.

الطائفة الثانیة: ما وردت فی الحدیثین المتعارضین، وهی فی مقام الترجیح.

فمن الاولی: موثّقة السكونی، وهو ما عن الكلینی بإسناده عن السكونی عن أبی عبد اللَّه علیه السلام قال: «قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: إنّ علی كل حقّ حقیقةً[۶۸۵] وعلی كلّ صواب نوراً[۶۸۶]، فما وافق كتاب اللَّه فخذوه، وما خالف كتاب اللَّه فدعوه»[۶۸۷].

ومنها: خبر أیّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد اللَّه علیه السلام یقول: «كلّ شیء مردود إلی الكتاب والسنّة، وكلّ حدیث لا یوافق كتاب اللَّه فهو زخرف»[۶۸۸].

إلی غیر ذلك من الأخبار الواردة فی المقام، فراجع.

والمراد بقوله علیه السلام: «لا یوافق كتاب اللَّه» كونه مخالفاً له، وإلّا فكثیر من الأخبار متضمّن لأحكام لم یتعرّضها القرآن أصلًا، كقوله علیه السلام: «إذا لم تدر أثنتین صلّیت أم أربعاً، ولم یذهب وهمك إلی شیء فتشهّد وسلّم ثمّ صلّ

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۶، ص: ۵۰۹

ركعتین وأربع سجدات، تقرأ فیهما بامّ الكتاب ثمّ تشهّد وتسلّم»[۶۸۹] وعدم الموافقة وإن كان أعمّ من المخالفة إلّاأنّ العرف لا یرون شیئاً غیر موافق لشیء آخر إلّاإذا خالفه.

ومن الثانیة: خبر[۶۹۰] عبدالرحمان بن أبی عبد اللَّه قال: قال الصادق علیه السلام: «إذا ورد علیكم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی كتاب اللَّه، فما وافق كتاب اللَّه فخذوه وما خالف كتاب اللَّه فردّوه»[۶۹۱]. الحدیث.

إلی غیر ذلك من الروایات الواردة فی هذا المجال، فراجع.

كیفیّة الجمع بین الأحادیث المرویّة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له:

وقد استشكل فی التوفیق بین الطائفتین، حیث إنّ الطائفة الاولی جعلت موافقة الكتاب ومخالفته میزاناً لتشخیص الحجّة عن اللاحجّة، والطائفة الثانیة جعلت موافقته مرجّحة علی الخبر المخالف له مع حجّیّة كلیهما فی أنفسهما.

كلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

فذهب المحقّق النائینی رحمه الله فی التوفیق بینهما إلی أنّ الطائفة الاولی محمولة علی مخالفة الخبر للكتاب بالتباین الكلّی، والثانیة محمولة علی المخالفة بالعموم من وجه أو المطلق[۶۹۲]، فالذی یكون مرجّحاً هو عدم المخالفة بأحد النحوین،

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۶، ص: ۵۱۰

والـذى يكون من شـرائط الحجّيـة هو عـدم المخالفة بالتباين، فلا منافاة بين جعل مخالفة الكتاب ملاكاً لعدم الحجّية فى بعض الأخبار وبين جعلها ملاكاً للمرجوحيّة بالنسبة إلى حجّة اخرى فى بعض آخر[۶۹۳].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخمينى فى كلام المحقّق النائينى

وأورد عليه سيّدنا الاستـاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ خبر[۶۹۴] الميثمى المتقدّم ذكره وارد فى المتعارضـين، ومع ذلك لسانه عين لسان الأخبار الواردة فى الطائفة الاولى، فإنّ المفروض فيه هو ما ورد من الأخبار فى تحليل ما حرّم اللَّه ورسوله أو تحريم ما أحلّ اللَّه ورسوله وأنّ الخبرين المختلفين إذا كان أحـدهما كـذلك يرفع اليـد عنه ويؤخذ بالآخر، فلا يمكن الجمع بينه وبين الطائفة الاولى بما ذكر[۶۹۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۱

قـال سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمـام «مـدّ ظلّه»: والـذى يمكن أن يقـال: إنّ المخالفـة بحسب مفهومهـا أعمّ من التبـاين والأعمّ من وجه والمطلق، فهى بمفهومهـا شاملـة لجميع أنواع المخالفـة، لكن حمـل الطائفـة الاولى من الأخبار على هـذا المفهوم الوسيع غير ممكن، للقطع بصدور روايات كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهى تختصّ بالمخالفة بمعنى التباين.

بخلاف الطائفة الثانية، فإنّه لا مانع من كون المخالفة فيها بمعناها الوسيع.

وبالجملـة: تحمل الطائفة الاولى من الأخبار- بمقتضـى القرينة الخارجيّة القطعيّة- على المخالفة بالتباين، وأمّا الطائفة الثانية: فليس فيها قرينة صارفة تقتضى رفع اليد عن ظهور المخالفة فى المعنى الأعمّ.

وحاصـل الجميع: أنّ الخبر المخـالف للقرآن لو لم يكن له معـارض لا يطرح إلّـا إذا كـانت مخـالفته بالتباين، وأمّا لو كان له معارض فيطرح مطلقاً، سواء كانت مخالفته بالتباين أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

إن قلت: كيف يجعل مخالفـة أحـد الخبرين المتعارضـين للقرآن- حتّى المخالفـة بالتباين- موجبةً لترجيح الخبر الآخر مع أنّ المخالفة كذلك موجب لعدم حجّيّة المخالف ولو لم يكن له معارض؟!

قلت: مفاد الطائفـة الثانيـة من الأخبار- أعنى ما ورد فى الخبرين المتعارضـين- وجوب أخذ الخبر الموافق للقرآن وطرح الآخر دون أن يكون لها مفهوم، فلا تدلّ على حجّيّة المخالف عند عدم التعارض[۶۹۶].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۲

الروايات الواردة حول الخبر المخالف للعامّة

المبحث الثانى: فى حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامّة، وهى أيضاً طائفتان:

الطائفة الاولى: ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترك الخبر الموافق لهم مطلقاً.

الطائفة الثانية: ما ورد فى خصوص الخبرين المتعارضين.

فمن الاولى: ما عن العيون بإسـناده عن علىّ بن أسـباط، قال: قلت للرضا عليه السـلام: يحـدث الأمر لا أجـد بـدّاً من معرفته، وليس فى البلـد الذى أنا فيه أحد أسـتفتيه من مواليك، قال: فقال: «ائت فقيه البلد فاسـتفته من أمرك، فإذا أفتاك بشـىء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ

فيه»[۶۹۷].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى هذا المجال، فراجع.

وهذا الحديث وإن كان خالياً عن ذكر الخبر، لكن فى بعضها: «ما سمعته منّى يشبه قول الناس فيه التقيّة»[۶۹۸].

ولا إشكال فى كونه مربوطاً بالخبر الموافق لهم.

ومن الثانية: مصحّحة عبدالرحمن بن أبى عبد اللَّه، وفيها- بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب-: «فإن لم تجدوهما فى كتاب اللَّه فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[۶۹۹].

إلى غير ذلك من الأخبار التى منها ذيل المقبولة[۷۰۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۳

ولابدّ إمّا من طرح الطائفة الاولى أو من حملها إلى صورة التعارض، لوضوح حجّيّة الخبر الموافق للعامّة ما لم يكن له معارض.

وعلى أىّ حال لا إشكال فى أنّ مخالفة العامّة من مرجّحات باب التعارض.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المرجّح المنصوص ينحصر فى امور ثلاثة:

موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة.

ثمّ إنّ الظاهر من مصحّحة عبد الرحمان هو وجوب العرض على كتاب اللَّه أوّلًا، ومع عدم وجدان الحكم فيه وجوب العرض على أخبار العامّة، فمقتضاها هو الترتيب بينهما، كما أنّ ظاهر المقبولة هو الترتيب بين المرجّحات الثلاثة: موافقة الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ مخالفة العامّة.

فظهر دفع الإشكال[۷۰۱] فى دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بالاختلافات الكثيرة فى نفسها، لعدم الاختلاف فيها من حيث ترتيب المرجّحات كما عرفت.

نعم، ذكر فى بعضها جميع المرجّحات الثلاثة، وفى بعضها اثنان منها، وفى بعضها واحد، لكن بعد حمل المطلق على المقيّد يرفع الاختلاف بينها من هذه الجهة أيضاً، فصارت النتيجة وجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة على الترتيب المذكور، ومع فقدانها تصل النوبة إلى التخيير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۴

البحث فى التعدّى من المرجّحات المنصوصةنظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة[۷۰۲].

ثمّ استدلّ عليه بفقرات من روايات الترجيح:

منها: الترجيح بالأصدقيّة فى المقبولة والأوثقيّة فى المرفوعة، فإنّ الترجيح بهما ليس إلّامن حيث الأقربيّة إلى الواقع من دون دخالة سبب خاصّ فيه، وليستا كالأعدليّة والأفقهيّة، حيث يحتمل فيهما اعتبار الأقربيّة من السبب الخاصّ، فحينئذٍ يتعدّى منهما إلى كلّ مزيّة تكون الرواية من أجلها أقرب إلى الواقع.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور فى المقبولة بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّ المراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، ومعناه أنّ الريب المحتمل فى الشاذّ غير محتمل فى المشهور، فيكون حاصل التعليل أنّ كلّما كان أقلّ احتمالًا لمخالفة الواقع يجب ترجيحه على غيره، فإذا كان لأحد المتعارضين مزيّة على الآخر، سواء كانت من المزايا المنصوصة أو غيرها يجب ترجيحه على

الآخر، لکونه أقلّ ریباً منه[۷۰۳].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المسألة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۱۵

نقد کلام الشیخ الأنصاری قدس سره فی المسألة

ویرد علی الأوّل: أنّ المرفوعة لیست بحجّة، لضعفها سنداً، وأنّ الترجیح بالأصدقیّة ونحوها فی المقبولة مربوطة بباب الحکم والقضاء، کما تقدّم[۷۰۴].

وعلی الثانی: أنّ الحکم إذا کان حکماً واحداً مشتملًا علی التعلیل فلا ریب فی أنّ العرف یحکم بأنّ تمام الملاک لهذا الحکم هو التعلیل المذکور فی الکلام، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» نستفید منه حرمة کلّ مسکر، لکن فیما نحن فیه خصوصیّة تقتضی عدم جواز إسراء الحکم إلی غیر الشهرة ممّا یوجب کون خبر أقلّ ریباً من معارضه، ولابدّ لتوضیح هذا المطلب من ذکر مقدّمة:

وهی أنّ الأحکام المندرجة تحت المقبولة تکون متعدّدة، لاشتمالها علی مرجّحات ثلاثة مترتّبة: الشهرة، ثمّ موافقة الکتاب، ثمّ مخالفة العامّة، والمرجّح الأوّل مشتمل علی التعلیل ب «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» دون الأخیرین، ولا یمکن أن یکون علّة الترجیح بهما أیضاً عموم التعلیل المذکور فی الشهرة- أعنی أقلّیّة الریب- لاستلزامه بطلان الترتیب بینها، ضرورة أنّ جعل أشیاء ثلاثة من المرجّحات بملاک واحد یقتضی کون جمیعها فی عرض واحد، فلا یصحّ الترتیب بینها بتقدیم الشهرة علی موافقة الکتاب وتقدیمها علی مخالفة العامّة.

علی أنّ موافقة الکتاب ومخالفته بالعموم والخصوص المطلق من مرجّحات الخبر الموافق علی المخالف، مع أنّ الموافقة والمخالفة کذلک لا توجبان کون الموافق للعموم أقلّ ریباً من المخالف، ألا تری أنّ المولی إذا قال: «أکرم العلماء»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۱۶

ثمّ ورد أنّه قال: «لا تکرم زیداً العالم» وورد أیضاً أنّه قال: «أکرم زید العالم» لا یکون الأخیر أقلّ ریباً من سابقه؟ کما أنّ الخبر المخالف للعامّة لا یکون أقلّ ریباً من الخبر الموافق لهم.

وبالجملة: إنّ المقبولة مشتملة علی أحکام ثلاثة مترتّبة:

أ- الترجیح بالشهرة.

ب- الترجیح بموافقة الکتاب.

ج- الترجیح بمخالفة العامّة.

والحکم الأوّل معلّل بکون الخبر المشهور أقلّ ریباً من الخبر الشاذّ، ولکلّ من الحکمین الآخرین علّة اخری غیر معلومة لنا.

إذا عرفت هذا فنقول: تعمیم التعلیل المذکور فی الترجیح بالشهرة إلی کلّ ما یوجب کون خبر أقلّ ریباً من معارضه، یستلزم أن یکون الترجیح بأقلّیّة الریب مطلقاً[۷۰۵] مقدّماً علی الترجیح بموافقة الکتاب ومخالفة العامّة، لأنّه مقتضی قوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» وهو مقدّم علیهما، وهل یلتزم الشیخ الأعظم رحمه الله بذلک؟!

علی أنّ نفی الریب فی قوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» وإن کان إضافیّاً، إلّاأنّه إضافی قریب بالحقیقی، بحیث یعدّه العرف ممّا لا ریب فیه، فلا یصحّ القول بالتعدّی إلی کلّ مزیّة توجب کون أحد الخبرین أقلّ ریباً من الآخر.

نعم، لو کان أدلّة التخییر مهملةً والقدر المتیقّن منها صورة التکافؤ من جمیع الجهات، أو کان الدلیل علی التخییر هو الإجماع[۷۰۶]، لا الأدلّة اللفظیّة- لقصور

ما دلّ منها سنداً- كان لما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من التعدّى إلى المرجّحات غير المنصوصة وجه، لوجوب الرجوع إلى ذى المزيّة فيما إذا لم يكن لنا دليل على التخيير.

لكن قد عرفت عدم تماميّة الإجماع[۷۰۷] وتماميّة بعض أخبار التخيير سنداً ودلالةً[۷۰۸]، ولا إشكال فى أنّها مطلقة تشمل صورة وجود مزيّة فى أحد المتعارضين أيضاً، فتقيّد بالأخبار الدالّة على الترجيح بموافقة الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وتبقى بقيّة الصور تحتها.

وبالجملة: لا يتعدّى من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

هذا تمام الكلام فى تعارض الخبرين.

وهاهنا قد تمّ ما أردنا إيراده من المباحث الاصوليّة[۷۰۹].

الحمد للّهالذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه.

اللّهمّ وفّقنا لما تحبّ وترضى واجعل عواقب امورنا خيراً، بحقّ خاتم أنبيائك ورسلك محمّد، صلواتك عليه وعلى آله أجمعين، آمين ربّ العالمين.

فهرس المصادر

فهرس المصادر

۱- القرآن الكريم. «أ»

۲- أجود التقريرات، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، تقريرات بحث المحقّق النائينى، مؤسّسة صاحب الأمر، قم، الاولى، ۱۴۱۹.

۳- الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علىّ بن أبى طالب الطبرسى (القرن السادس) نشر المرتضى، مشهد، ۱۴۰۳.

۴- الاختصاص، الشيخ المفيد (م ۴۱۳)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۳۹۴.

۵- اختيار معرفة الرجال «رجال الكشّى»، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، مؤسّسة آل‌البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۴.

۶- الإرشاد، الشيخ المفيد (م ۴۱۳)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الثانية، ۱۴۱۴.

۷- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ۱۴۱۳.

۸- أنوار الهداية فى التعليقة على الكفاية، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الثانية، ۱۴۱۵.

«ب»

۹- بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، العلّامة محمّدباقر المجلسى (م ۱۱۱۰)، مؤسّسة الوفاء، بيروت، الثانية، ۱۴۰۳.

۱۰- بداية الحكمة، العلّامة السيّد محمّدحسين الطباطبائى (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الحادية والعشرون، ۱۴۲۴.

۱۱- بدائع الأفكار، ميرزا حبيب اللّه الرشتى (م ۱۳۱۲)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبع الحجرى.

۱۲- بدائع الأفكار، ميرزا هاشم الآملى (م ۱۳۷۱ ش)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، المطبعة العلميّة، نجف.

۱۳- البهجة المرضيّة، جلال الدين السيوطى (م ۹۱۱)، انتشارات إسماعيليان، قم، الرابعة عشرة، ۱۴۲۵.

۱۴- البيان فى تفسير القرآن، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، مطبعة الآداب، نجف، الثانية، ۱۳۸۵.

«ت»

۱۵- تحرير الوسيلة، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الاولى، ۱۴۲۱.

۱۶- تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن علىّ بن الحسين بن شعبة الحرّانى (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۴۱۷.

۱۷- تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّى (م ۷۲۶)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۲۰.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۱

۱۸- تفسير القمى، علىّ بن إبراهيم القمى (م ۳۰۷)، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الثالثة، ۱۴۰۴.

۱۹- تفسير نور الثقلين، علىّ بن جمعة الحويزى (م ۱۱۱۲)، المطبعة العلميّة، قم، الثانية.

۲۰- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ۱۴۱۳.

۲۱- تهذيب الاصول، الشيخ جعفر السبحانى، تقريرات بحث الإمام الخمينى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، ۱۴۰۵.

۲۲- التوحيد، محمّد بن علىّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم.

«ج»

۲۳- جامع أحاديث الشيعة، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى (م ۱۳۸۰)، مطبعة مهر، قم، ۱۴۱۳.

۲۴- جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفى (م ۱۲۶۶)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، السابعة، ۱۹۸۱ م.

«ح»

۲۵- حاشية الشريف على شرح المطالع المطبوعة فى حواشى الكتاب، علىّ بن محمّد الجرجانى، السيّد الشريف (م ۸۱۶).

۲۶- الحاشية على تهذيب المنطق، ملّا عبداللّه اليزدى (م ۱۰۱۵)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، العاشرة، ۱۴۲۱.

۲۷- حاشية كتاب فرائد الاصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م ۱۳۲۹)، الطبع الحجرى، طهران، ۱۳۴۲.

۲۸- حقائق الاصول، السيّد محسن الطباطبائى الحكيم (م ۱۳۹۰)، مكتبة البصيرتى، قم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۲

۲۹- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين الشيرازى (م ۱۰۵۰)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الثالثة، ۱۹۸۱ م.

«خ»

۳۰- الخلاف، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، ۱۴۱۱.

«د»

۳۱- درر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م ۱۳۵۵)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۴۰۸.

۳۲- الدرّ المنثور فى التفسير المأثور، جلال الدين السيوطى (م ۹۱۱)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الاولى، ۱۴۱۱.

«ر»

۳۳- الرسائل، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، انتشارات إسماعيليان، قم، الثالثة، ۱۳۸۵.

۳۴- رسالة نفى الضرر، الشيخ الأنصارى (م ۱۲۸۱)، المطبوعة فى آخر المكاسب بالطبع الحجرى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثانية، ۱۴۱۶.

«س»

۳۵- سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (م ۲۷۵)، دار ابن حزم، بيروت، الاولى، ۱۴۱۸.

۳۶- سنن الدارمی، عبداللّٰه بن عبدالرحمان السمرقندی الدارمی (م ۲۵۵)، دار الکتاب العربی، بیروت، الاولی، ۱۴۰۷.

۳۷- السنن الکبری، أحمد بن الحسین بن علی البیهقی (م ۴۵۸)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، هند، الاولی، ۱۳۵۲.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۳

«ش»

۳۸- شرح المطالع، قطب الدین الرازی (م ۷۶۶)، الکتبی النجفی، قم، الطبع الحجری.

۳۹- شرح المنظومة، الحاج ملّا هادی السبزواری (م ۱۲۸۹)، مکتبة المصطفوی.

۴۰- شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحدید (م ۶۵۵ أو ۶۵۶)، دار إحیاء الکتب العربیّة، قم، الاولی، ۱۳۷۸.

«ص»

۴۱- الصحاح، إسماعیل بن حمّاد الجوهری (م ۳۹۳).

«ط»

۴۲- الطلب والإرادة، السیّد روح اللّٰه الإمام الخمینی (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، قم، الاولی، ۱۴۲۱.

«ع»

۴۳- العدّة فی اصول الفقه، الشیخ الطوسی (م ۴۶۰)، مؤسّسة البعثة، قم، الاولی، ۱۳۷۶ ش.

۴۴- العروة الوثقی، السیّد محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی (م ۱۳۳۷)، مرکز فقه الأئمّة الأطهار علیهم السلام، قم، الاولی، ۱۴۲۲.

۴۵- عوالی اللئالی العزیزیّة فی الأحادیث الدینیّة، ابن أبی جمهور الأحسائی (القرن العاشر)، طبع سیّد الشهداء، قم، الاولی، ۱۴۰۵.

۴۶- عیون أخبار الرضا، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م ۳۸۱)، رضا المشهدی، قم، الثانیة، ۱۳۶۳ ش.

«غ»

۴۷- غنیة النزوع إلی علم الاصول والفروع، أبو المکارم بن زهرة (م ۵۸۵)، مؤسّسة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۴

الإمام الصادق علیه السلام، قم، الاولی، ۱۴۱۷.

«ف»

۴۸- فرائد الاصول، الشیخ مرتضی الأنصاری (م ۱۲۸۱)، مجمع الفکر الإسلامی، قم، السابعة، ۱۴۲۷.

۴۹- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، الشیخ محمّد حسین الاصفهانی، صاحب الفصول (م ۱۲۵۰)، الطبع الحجری.

۵۰- فوائد الاصول، الشیخ محمّد علیّ الکاظمی الخراسانی (م ۱۳۶۵)، تقریرات بحث المحقّق النائینی، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۰۹.

۵۱- الفوائد الرضویّة علی الفرائد المرتضویّة، الحاج آقا رضا الهمدانی (م ۱۳۲۲)، الطبع الحجری، طهران، ۱۳۷۴.

«ق»

۵۲- قاعدة لا ضرر، شیخ الشریعة الاصفهانی (م ۱۳۳۹)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۶.

۵۳- قوانین الاصول، میرزا أبوالقاسم القمی (م ۱۲۳۱)، الطبع الحجری، طهران.

«ک»

۵۴- الکافی، محمّد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹)، دار الکتب الإسلامیّة، طهران، الثالثة، ۱۳۸۸.

۵۵- کامل الزیارات، جعفر بن محمّد بن قولویه القمی (م ۳۶۸)، الباقری، قم، الثالثة، ۱۴۲۴.

۵۶- کتاب الخصال، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۳.

۵۷- کتاب سلیم بن قیس الهلالی، سلیم بن قیس الکوفی الهلالی (م ۹۰)، انتشارات دلیل ما، قم، الثالثة، ۱۴۲۳.

۵۸- کتاب الصلاة، الشیخ عبدالکریم الحائری الیزدی (م ۱۳۵۵)، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.

۵۹- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الأنصاری (م ۱۲۸۱)، دار الحکمة، قم، الثالثة، ۱۴۲۳.

۶۰- کشف الغطاء عن خفیّات مبهمات الشریعة الغرّاء، الشیخ جعفر بن خضر، کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷)، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۲۲.

۶۱- کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة، علی بن عیسی بن أبی الفتح الإربلی (م ۶۹۳)، سوق المسجد الجامع، تبریز.

۶۲- کفایة الاصول، الآخوند محمّد کاظم الخراسانی (م ۱۳۲۹)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الرابعة، ۱۴۱۸.

۶۳- کفایة الاصول المحشّی، میرزا أبوالحسن المشکینی (م ۱۳۵۸)، دار الحکمة، قم، الثانیة، ۱۳۸۱.

۶۴- کنز العمّال فی سنن الأقوال والأفعال، علاءالدین بن حسام الدین الهندی (م ۹۷۵)، مؤسّسة الرسالة، بیروت، الخامسة، ۱۴۰۵.

«م»

۶۵- المبسوط فی فقه الإمامیّة، الشیخ الطوسی (م ۴۶۰)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۲۲.

۶۶- مجمع البحرین ومطلع النیّرین، فخرالدین الطریحی (م ۱۰۸۷).

۶۷- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسی (م ۵۴۸)، کتابفروشی إسلامیة، طهران، الخامسة، ۱۳۹۵.

۶۸- مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمّد، المحقّق الأردبیلی (م ۹۹۳)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۰۲- ۱۴۱۴.

۶۹- مجموعة الوثائق السیاسیّة، محمّد حمید اللّه، دار النفاس، بیروت، السادسة، ۱۴۰۷.

۷۰- محاضرات فی اصول الفقه، محمّد إسحق الفیّاض، تقریرات بحث السیّد أبی القاسم الموسوی الخوئی، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۱۹.

۷۱- مختصر المعانی، سعدالدین التفتازانی (م ۷۹۱)، مکتبة البصیرتی، قم.

۷۲- مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، العلّامة الحلّی (م ۷۲۶)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم.

۷۳- مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام، السیّد محمّد بن علیّ الموسوی العاملی (م ۱۰۰۹)، مؤسّسة آل البیت علیهم السلام، قم، الاولی، ۱۴۱۰.

۷۴- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، العلّامة محمّد باقر المجلسی (م ۱۱۱۰)، دار الکتب الإسلامیة، طهران، الثانیة، ۱۳۹۴.

۷۵- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، میرزا حسین النوری (م ۱۳۲۰)، مؤسّسة آل البیت علیهم السلام، بیروت، الثانیة، ۱۴۰۸.

۷۶- مستمسک العروة الوثقی، السیّد محسن الطباطبائی الحکیم (م ۱۳۹۰)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الرابعة، ۱۳۹۱.

۷۷- المسند، أحمد بن محمّد بن حنبل (م ۲۴۱)، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، الثانیة، ۱۴۱۴.

۷۸- مصباح الاصول، محمّد سرور البهسودی، تقریرات بحث السیّد أبی القاسم الموسوی الخوئی، مکتبة الداوری، قم، الثانیة، ۱۴۱۲.

۷۹- مصباح الفقیه، الحاج آقا رضا الهمدانی (م ۱۳۲۲)، مؤسّسة المهدیّ الموعود، قم، الاولی، ۱۴۱۸.

۸۰- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، أحمد بن محمّد بن علیّ المقری الفیّومی (م ۷۷۰).

۸۱- مطارح الأنظار، الشیخ أبوالقاسم الکلانتری (م ۱۲۹۲)، تقریرات بحث الشیخ مرتضی الأنصاری، مجمع الفکر الإسلامی، قم،

الاولى، ۱۴۲۵.

۸۲- معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملى (م ۱۰۱۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، ۱۳۶۵ ش.

۸۳- المعتبر فى شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّى (م ۶۷۶)، مؤسّسة سيّدالشهداء، قم، ۱۳۶۴ ش.

۸۴- معجم رجال الحديث، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، مركز نشر آثار الشيعة، قم، الرابعة، ۱۴۱۰.

۸۵- مفتاح العلوم، يوسف بن أبى بكر السكّاكى (م ۶۲۶)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الاولى، ۱۴۰۳.

۸۶- مقالات الاصول، الحاج آقا ضياءالدين العراقى (م ۱۳۶۱)، مجمع الفكر الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۱۴.

۸۷- مناقب آل أبى طالب، محمّد بن على بن شهر آشوب المازندرانى (م ۵۸۸)، المطبعة العلميّة، قم.

۸۸- مناهج الأحكام والاصول، المولى أحمد النراقى (م ۱۲۴۵)، الطبع الحجرى، ۱۲۲۴.

۸۹- منتهى الاصول، ميرزا محمّد حسن البجنوردى (م ۱۳۹۶)، مطبعة مؤسّسة العروج، الاولى، ۱۴۲۱.

۹۰- من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علىّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثانية، ۱۴۰۴.

۹۱- منية الطالب فى حاشية المكاسب، الشيخ موسى النجفى الخوانسارى (م ۱۳۶۳)،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۸

تقريرات بحث المحقّق النائينى، المطبعة الحيدريّة، طهران، والمطبعة المرتضوية، نجف، ۱۳۵۸.

۹۲- الميزان فى تفسير القرآن، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، الثالثة، ۱۳۹۳.

«ن»

۹۳- نضد القواعد الفقهية، مقداد بن عبداللّه السيورى الحلّى (م ۸۲۶)، مكتبة آية اللّه المرعشى، قم، ۱۴۰۳.

۹۴- نهاية الاصول، حسينعلى المنتظرى، تقريرات بحث الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى، مطبعة القدس، قم، الاولى، ۱۴۱۵.

۹۵- نهاية الأفكار، الشيخ محمّد تقى البروجردى (م ۱۳۹۱)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الرابعة، ۱۴۲۲.

۹۶- نهاية الحكمة، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثامنة عشرة، ۱۴۲۴.

۹۷- نهاية الدراية فى شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الاصفهانى، الكمپانى (م ۱۳۶۱)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۱۸.

۹۸- النهاية فى غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (م ۶۰۶).

۹۹- نهج البلاغة، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، السيّد الرضىّ (م ۴۰۶)، الدكتور صبحى الصالح، بيروت، الاولى، ۱۳۸۷.

«ه»

۱۰۰- هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين، الشيخ محمّد تقى الاصفهانى (م ۱۲۴۸)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۲۰.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۹

«و»

۱۰۱- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملى (م ۱۱۰۴)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الثالثة، ۱۴۱۶.

۱۰۲- وقاية الأذهان، الشيخ محمّد رضا النجفى الاصفهانى (م ۱۳۶۲)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۱۳.[۷۱۰]

[۱] (۱) معنى كونها أصلًا عقلائيّاً أنّ العقلاء يعملون بمقتضاها من دون أن تكون طريقاً إلى الواقع عندهم بالظنّ بمقتضاها، بل يعملون بها حتّى فى صورة الشكّ. منه مدّ ظلّه.

[۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۹.

[۳] (۲) بل الطريق هو نفس خبر العادل. م ح- ى.

[۴] (۳) الملاک فى هذا التعريف هو اليقين. منه مدّ ظلّه.

[۵] (۴) الملاک فى هذا التعريف هو المتيقّن الذى عبّر عنه فيه ب« الشيء». منه مدّ ظلّه.

[۶] (۱) يعنى كونه أصلًا عمليّاً. منه مدّ ظلّه.

[۷] (۲) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۱۷۱.

[۸] (۱) فرائد الاصول ۳: ۴۹.

[۹] (۲) فرائد الاصول ۳: ۹.

[۱۰] (۱) أى بتوسّطه. منه مدّ ظلّه.

[۱۱] (۲) فرائد الاصول ۳: ۱۸.

[۱۲] (۱) فإنّه قدس سره قال- على ما نقله عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى فرائد الاصول ۳: ۲۰-: وليس عموم قولهم:« لا تنقض اليقين بالشكّ» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئيّاته إلّاكعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة.

[۱۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۰.

[۱۴] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۷۴.

[۱۵] (۱) أى العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه ثبت حكم الشارع بوجوبه أو حرمته، لأجل الملازمة، وهو« كلّما حكم به العقل حكم به الشرع». منه مدّ ظلّه.

[۱۶] (۱) فرائد الاصول ۳: ۳۷.

[۱۷] (۱) مثاله: أنّ العقل يدرک قبح الكذب الضارّ غير النافع لأحدٍ قطعاً، وأمّا إذا انتفى عنوان« الضارّ» أو عنوان« غير النافع لأحد» يشکّ فى قبحه وعدمه، لشكّه فى بقاء ملاک حكمه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۸] (۱) أجود التقريرات ۴: ۲۱، وفوائد الاصول ۴: ۳۲۱.

[۱۹] (۱) أى الموضوع الخارجى الذى كان حسناً قطعاً قبل الشكّ فى صدق عنوان قبيح عليه. م ح- ى.

[۲۰] (۲) الشكّ فى حكمه هذا ليس لأجل الشکّ فى حدود موضوع حكمه حتّى يلزم الخروج عن الفرض، بل لأجل الشكّ فى تحقّق عنوان« السابّ للّهورسوله»، ولو قطع بتحقّق هذا العنوان لقطع بقبح الإنقاذ، ولو قطع بعدم تحقّقه لقطع بحسنه، فموضوعه مبيّن كما هو الفرض. منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۷۸.

[۲۲] (۱) والمحقّق الخوانسارى، والنائينى والحاج آقا رضا الهمدانى رحمهم الله، كما سيجىء فى الصفحة ۴۹. م ح- ى.

[۲۳] (۲) فرائد الاصول ۳: ۵۰- ۵۱.

[۲۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۲۵ وما بعدها.

[۲۵] (۱) وهذا هو المعنى الثالث للمقتضى، والمحقّق النائينى رحمه الله قال بإمكان القول بالتفصيل بين الشكّ فى المقتضى بهذا

المعنی والشکّ فی الرافع. م ح- ی.

[۲۶] (۲) فإنّا إذا أحرزنا من طریق الدلیل الشرعی أنّ ما صار نجساً استمرّت نجاسته إلی أن یجیء الرافع، فإن تطهّر بعد ساعة زالت النجاسة، وإن لم یتطهّر إلی مأة عام مثلًا بقیت النجاسة وکشفت عن بقاء ملاکها. منه مدّ ظلّه، توضیحاً لکلام الإمام الخمینی« حفظه اللّه».

[۲۷] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۲.

[۲۸] (۱) هذه الروایة صحیحة، لأنّ إسناد الشیخ إلی الحسین بن سعید صحیح- کما ثبت فی محلّه- بل صحّة هذا الإسناد کالمتّفق علیها، إلّاأنّها مضمرة، ولکن لا ضیر فی ذلک حیث کان المضمر زرارة، وقال أکابر علم الرجال بأنّ مثل زرارة لا یسأل إلّاالإمام علیه السلام. منه مدّ ظلّه.

[۲۹] (۲) تهذیب الأحکام ۱: ۵۹، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحدیث ۱۱، ووسائل الشیعة ۱: ۲۴۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

[۳۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۵۶.

[۳۱] (۱) المراد ب« الحکم» هو الحرمة، والمراد ب« الموضوع» هو نقض الیقین بالشکّ، والمناسبة بینهما واضحة. م ح- ی.

[۳۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۴.

[۳۳] (۲) أی لمکان« الباء» فی قوله تعالی:« وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»، المائدة: ۶.

[۳۴] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۴۱۳، کتاب الطهارة، الباب ۲۳ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۳۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۴۶.

[۳۶] (۲) راجع ص ۳۶.

[۳۷] (۳) أی قوله علیه السلام:« فإنّه علی یقین من وضوئه». م ح- ی.

[۳۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۳۶.

[۳۹] (۲) أی: لا یجب علیه الوضوء. م ح- ی.

[۴۰] (۳) أی: إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء. م ح- ی.

[۴۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۳۶.

[۴۲] (۱) بل قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّه أظهر فی الدلالة علی الإنشاء من صیغة« افعل». کفایة الاصول: ۹۲. م ح- ی.

[۴۳] (۲) حیث قال: والاستدلال بالروایة علی اعتبار الاستصحاب مطلقاً فی جمیع المسائل یتوقّف علی إلغاء خصوصیّة تعلّق الیقین بالوضوء، وأنّ إضافة الیقین إلی الوضوء فی قوله:« وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه» لیس لبیان تقیید الیقین بالوضوء، بل لمجرّد بیان أحد مصادیق ما تعلّق به الیقین، واختیار هذا المصداق بالذکر لکونه مورد السؤال لا لخصوصیّة فیه، وعلی هذا یکون المحمول فی الصغری مطلق الیقین مجرّداً عن خصوصیّة تعلّقه بالوضوء، وینطبق علی ما هو الموضوع فی الکبری، وهی قوله علیه السلام:« ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ»، فیکون« الألف واللام» فی الیقین للجنس، لا للعهد لیختصّ الموضوع فی الکبری بالیقین المتعلّق بالوضوء، ویتألّف من مجموع الجملتین قیاس بصورة الشکل الأوّل، فتکون النتیجة هی عدم جواز نقض مطلق الیقین بالشکّ، سواء تعلّق الیقین بالوضوء أو بغیره من الأحکام والموضوعات، کما لو فرض أنّه قدّم الوضوء علی الیقین وکان الکلام هکذا:« فإنّه من وضوئه علی یقین ولا- ینقض الیقین بالشکّ» إذ لا- إشکال حینئذٍ فی أنّ المحمول فی الصغری والموضوع فی الکبری هو نفس الیقین بلا قید، إنتهی موضع الحاجة من کلامه. فوائد الاصول ۴: ۳۳۵.

[۴۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۶.

[۴۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۷.

[۴۶] (۱) راجع فوائد الاصول ۴: ۳۳۸.

[۴۷] (۲) وهو الحاج آقا رضا الهمدانی، والمحقّق النائینی کما سیتّضح قریباً. م ح- ی.

[۴۸] (۳) هو الحاج آقا حسین الخوانساری والد آقا جمال الخوانساری صاحب الحاشیة النفیسة علی شرح اللمعة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۸.

[۵۰] (۱) الفوائد الرضویّة علی الفرائد المرتضویّة: ۸۱.

[۵۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۷۳.

[۵۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۱.

[۵۳] (۱) کما عبّر به الإمام الخمینی نفسه« مدّ ظلّه» فی إیراده الرابع علی المحقّق الهمدانی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۴] (۲) وهی الإشکال الثانی والثالث والخامس. م ح- ی.

[۵۵] (۱) کفایة الاصول: ۴۴۲.

[۵۶] (۱) النحل: ۹۱.

[۵۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۰.

[۵۸] (۲) وهم: ۱- المحقّق الخوانساری، ۲- الشیخ الأعظم الأنصاری، ۳- الحاج آقا رضا الهمدانی، ۴- المحقّق النائینی« قدّس اللَّه أسرارهم». م ح- ی.

[۵۹] (۱) سیجیء فی ص ۶۹.

[۶۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۵.

[۶۱] (۱) ضرورة أنّ عدم نقض الیقین بالشکّ فی مثل الوضوء مع حصول مقدّمات النوم کالخفقة والخفقتین وتحریک شیء إلی جنبه مع عدم التفاته إلیه، وفی مثل الظنّ بإصابة دم الرعاف فیمن حصل له الرعاف، لیس ارتکازیّاً للعقلاء، لأنّهم فی مثل تلک الموارد التی تکون فی مظانّ حصول منافیات الحالة السابقة یتفحّصون عنها، کما تری أنّ فی الصحیحة الثانیة یقول:« فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتیقّن فنظرت فلم أرَ شیئاً» فلم یکتف بالحالة السابقة حتّی نظر إلیه فصلّی، مضافاً إلی أنّ هذا التعبیر کثیراً ما وقع فی الأخبار فیما لا یکون علی طبقه ارتکاز کما یظهر بالتتبّع فیها، مع أنّک قد عرفت أنّ العمل علی طبق الیقین المتعلّق بحالة مع انقلابه إلی الشکّ فی حالة اخری لا یکون ارتکازیّاً، والحال أنّ مفاد الروایات هو أن لا ینقض الیقین بالشکّ من حیث ذاتهما من غیر أن یحصل وثوق أو اطمئنان علی البقاء. هذا ما أفاده الإمام الخمینی« مدّ ظلّه» فی الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۵.

[۶۲] (۱) لیس فی التهذیب والاستبصار کلمة« له». م ح- ی.

[۶۳] (۲) الرعاف: الدم الذی یخرج من الأنف. م ح- ی.

[۶۴] (۳) کلمة« غیره» معطوفة علی« رعاف» لا علی« دم». منه مدّ ظلّه.

[۶۵] (۴) الظاهر أنّه صلّی فیه مع نسیانه النجاسة، لا مع علمه الإجمالی بها، لأنّ الجهل ببطلان الصلاة فی الثوب النجس بعید عن مثل زرارة، علی أنّ قوله فی السؤال الأوّل:« علّمت أثره إلی أن اصیب له الماء» دلیل علی کونه عالماً ببطلان الصلاة فی الثوب النجس. منه مدّ ظلّه.

[۶۶] (۱) تهذیب الأحکام ۱: ۴۳۲، کتاب الطهارة، الباب ۲۲ من أبواب تطهیر البدن والثیاب من النجاسات، الحدیث ۸ والاستبصار ۱: ۲۹۲، کتاب الطهارة، الباب ۱۰۹ من أبواب الرجل یصلّی فی ثوب فیه نجاسة قبل أن یعلم، الحدیث ۱۳.

[۶۷] (۱) راجع وسائل الشیعة ۷: ۲۳۸، کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب قواطع الصلاة.

[۶۸] (۲) رَعَفَ الرجل: خرج الدم من أنفه. م ح- ی.

[۶۹] (۱) الکافی ۳: ۳۵۱، کتاب الصلاهٔ، باب السهو فی الثلاث والأربع، الحدیث ۳.

[۷۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۴، نقلًا عن المحدّث الفیض الکاشانی رحمه الله.

[۷۱] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعهٔ لاستنباط احکام الشریعهٔ، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۷۲] (۱) ولأجل هذا نحتاج إلی القول بأنّ مراد المحدّث الکاشانی رحمه الله أنّ قوله علیه السلام:« لا یُدخل الشکّ فی الیقین ولا یخلط أحدهما بالآخر» یکون نهیاً عن البناء علی أنّ المشکوک فیها دخلت فی المتیقّنهٔ واختلطت بها واقعاً، یعنی یکون نهیاً عن البناء علی الأکثر، وهذا خلاف ظاهر الروایهٔ، لأنّ متعلّق النهی هو نفس الإدخال والخلط، لا البناء علی الدخول والاختلاط. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) أی من قوله:« قام فأضاف إلیها اخری». م ح- ی.

[۷۴] (۱) هذا هو موثّقهٔ إسحاق بن عمّار الآتیهٔ فی ص ۹۳.

[۷۵] (۲) راجع وسائل الشیعهٔ ۸: ۲۱۸ و ۲۱۹، کتاب الصلاهٔ، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۸، والباب ۱۱ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۱ و ۲.

[۷۶] (۳) وسائل الشیعهٔ ۸: ۲۱۳، کتاب الصلاهٔ، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۳.

[۷۷] (۴) راجع فرائد الاصول ۳: ۶۲.

[۷۸] (۱) کفایهٔ الاصول: ۴۵۰.

[۷۹] (۲) المستشکل هو المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» فی« مصباح الاصول» ۳: ۶۳. م ح- ی.

[۸۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۶.

[۸۱] (۱) راجع ص ۵۴ و ۶۰- ۶۲.

[۸۲] (۱) مصباح الاصول ۳: ۶۳.

[۸۳] (۲) راجع ص ۸۵.

[۸۴] (۱) راجع ص ۸۰.

[۸۵] (۱) وسائل الشیعهٔ ۱۰: ۲۵۵، کتاب الصوم، الباب ۳ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۳.

[۸۶] (۱) وسائل الشیعهٔ ۸: ۲۱۲، کتاب الصلاهٔ، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۲.

[۸۷] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۷.

[۸۸] (۳) وهذا هو الاستصحاب، ولا- ینطبق علی قاعدهٔ الیقین، لعدم کون المکلّف متیقّناً فی ظرف کونه شاکّاً فی تلک القاعدهٔ، فلیس الشکّ والیقین فعلیّین معاً فیها. منه مدّ ظلّه.

[۸۹] (۱) کتاب الخصال: ۶۱۹، حدیث الأربعمائهٔ، ووسائل الشیعهٔ ۱: ۲۴۶، کتاب الطهارهٔ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۶، وتحف العقول: ۱۰۹. وفیه« من کان علی یقین فأصابه ما یشکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الشکّ لا یدفع الیقین ولا ینقضه». م ح- ی.

[۹۰] (۱) کفایهٔ الاصول: ۴۵۱.

[۹۱] (۱) وسائل الشیعهٔ ۱۰: ۲۵۵، کتاب الصوم، الباب ۳ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۳.

[۹۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۱.

[۹۳] (۲) کفایهٔ الاصول: ۴۵۲.

[۹۴] (۱) المصدر نفسه.

[۹۵] (۱) أجود التقريرات ۴: ۵۷.

[۹۶] (۱) تقدّم ذكرها في ص ۳۱.

[۹۷] (۲) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

[۹۸] (۳) وسائل الشيعة ۱: ۱۳۴، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۵.

[۹۹] (۱) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

[۱۰۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۵۲.

[۱۰۱] (۲) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۱۸۵- ۱۸۶.

[۱۰۲] (۳) راجع الفصول الغرويّة: ۳۷۳.

[۱۰۳] (۱) كالكافر. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۴] (۲) كماء الأنف والفم. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۱۲.

[۱۰۶] (۱) هذا الإشكال متين وارد على ما في الحاشية. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۷] (۲) وجه عدم الإمكان عدم الجامع بينهما. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۸] (۳) هذا الإشكال ممّا أورده المحقّق النائيني أيضاً على المحقّق الخراساني مع زيادة توضيح. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۹] (۴) أي ما شكّ في حكمه الواقعي. م ح- ی.

[۱۱۰] (۵) لأنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي بمرتبتين. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۱] (۶) فكلّ من الطهارة والحلّيّة الظاهريّة حكم مغيّى بالغاية ذاتاً، فلا يمكن جعل الغاية لهما ثانياً بقوله:« حتّى تعلم أنّه قذر» أو« حتّى تعلم أنّه حرام». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام« مدّ ظلّه».

[۱۱۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۱۳.

[۱۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۱۱۴] (۳) ولا بأس بنقل كلامه رحمه الله، فإنّه مشتمل على توضيحات مفيدة في المقام، فقال: إنّ المراد من« الشيء» في قوله عليه السلام:« كلّ شيء إلخ» إمّا أن يكون هو ذات الشيء المعروض للحكم الواقعي الأوّلي، سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيّة، كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلّقات التكاليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو« الشيء» بوصف كونه مشكوك الحلّيّة أو الطهارة.

فإن كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأوّلي، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذٍ: إنّ كلّ موجود في العالم يكون محكوماً بالحلّيّة والطهارة واقعاً، غايته أنّه يكون من العمومات المخصّصة، كقوله تعالى:« واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً».

وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكة الطهارة والحلّيّة، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهري، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحلّيّة والطهارة الواقعيّة، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة إنّما هي ذوات الأشياء المرسلة، ولا- يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشيء المقيّد بكونه مشكوك الطهارة والحلّيّة لا- يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الظاهريّة، كما أنّ الشيء المرسل الغير المقيّد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الواقعيّة، فإنّ للشكّ دخلًا في موضوع الحكم الظاهري مطلقاً.

فالموضوع فی قوله علیه السلام:« کلّ شیء لک طاهر» أو« حلال» إمّا أن یکون هو الشیء المرسل، ویلزمه أن یکون المحمول حکماً واقعیّاً، وإمّا أن یکون هو الشیء المشکوک حلّیّته أو طهارته، ویلزمه أن یکون المحمول حکماً ظاهریّاً، ولا یمکن أن یکون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشکوک، کما لا یمکن أن یکون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعی والظاهری، فإنّ الشیء المشکوک متأخّر رتبةً عن الشیء المرسل، کما أنّ الحکم الظاهری متأخّر فی الرتبة عن الحکم الواقعی، فکلّ من موضوع الحکم الظاهری وحکمه فی طول موضوع الحکم الواقعی وحکمه، ولا یمکن جمعهما فی اللحاظ والاستعمال، وذلک کلّه واضح ممّا لا ینبغی إطالة الکلام فیه، إنتهی موضع الحاجة من کلامه. فوائد الاصول ۴: ۳۶۷. م ح- ی.

[۱۱۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۶۸.

[۱۱۶] (۱) أجود التقریرات ۴: ۵۹. أقول: ما وجدت ذیل کلامه فی« أجود التقریرات» ولا فی« فوائد الاصول» فلعلّ شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استحصله من طریق آخر غیرهما. م ح- ی.

[۱۱۷] (۱) مثل أنّ جعل الجُدَی خلف المنکب الأیمن مثلًا علامة القبلة لبعض البلاد. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۸] (۲) العزیمة والرخصة مرتبطتان بالترک، إلّاأنّ الترک فی الاولی لازم، وفی الثانیة جائز. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۹] (۳) المراد بها جعل الولایة، لا الولایة التی تکون من الاعتقادیّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۰] (۱)« عدم الموانع» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۱۲۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۸۵.

[۱۲۲] (۲) مریم: ۴۹.

[۱۲۳] (۳) البقرة: ۳۰.

[۱۲۴] (۴) البقرة: ۱۲۴.

[۱۲۵] (۱) إذ لا إشکال فی صدق الحکم علی کلّ مقرّر ومجعول شرعی، وهذه المناصب تکون من المقرّرات والمجعولات الشرعیّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۶] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۱۴.

[۱۲۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۲۵ وما بعدها.

[۱۲۸] (۱) کفایة الاصول: ۴۵۵.

[۱۲۹] (۲) تقدّم کلامه فی ص ۱۲۱.

[۱۳۰] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۱۳۱] (۲) وسائل الشیعة ۲: ۲۸۷، کتاب الطهارة، الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

[۱۳۲] (۳) کتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحدیث ۹.

[۱۳۳] (۱) کفایة الاصول: ۱۲۱.

[۱۳۴] (۲) وسائل الشیعة ۴: ۱۲۵، کتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱.

[۱۳۵] (۱) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۵.

[۱۳۶] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۱۵، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب أحکام الخلوة، الحدیث ۱.

[۱۳۷] (۳) البقرة: ۱۴۹ و ۱۵۰.

[۱۳۸] (۱) ما وجدت هذه العبارة فی المجامیع الحدیثیّة. م ح- ی.

[۱۳۹] (۲) وسائل الشیعة ۲۵: ۴۱۲، کتاب إحیاء الموات، الباب ۱ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۵.

[۱۴۰] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، کتاب العلم، الباب ۳۳، باب ما یمکن أن یستنبط من الآیات والأخبار من متفرّقات اصول الفقه، الحدیث ۷.

[۱۴۱] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۹۴.

[۱۴۳] (۱) والمراد من فعلیّتهما هو الالتفات إلی یقینه السابق وشکّه اللاحق. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۴] (۲) خلافاً للشیخ الأعظم رحمه الله حیث ذهب إلی کون الیقین فی روایات الباب طریقیّاً، والمراد منه هو المتیقّن، وتقدّم نقل کلامه رحمه الله فی ص ۴۹. م ح- ی.

[۱۴۵] (۳) وأمّا البراءة الشرعیّة فلا إشکال فی جریانها فی الشبهات الموضوعیّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۶] (۱) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۵.

[۱۴۷] (۲) راجع کفایة الاصول: ۴۵۹.

[۱۴۸] (۳) أضاف صاحب الکفایة قیداً آخر، وهو قوله:« قطع بعدم تطهیره بعد الشکّ». م ح- ی.

[۱۴۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۱.

[۱۵۰] (۱) وتجری هاهنا أیضاً قاعدة الاشتغال التی ذهب الاستاذ« مدّ ظلّه» إلی استناد بطلان الصلاة إلیها فی الفرع الثانی کما سیأتی. م ح- ی.

[۱۵۱] (۲)« قبلها» متعلّق ب« استصحاب» لا ب« محدثاً». م ح- ی.

[۱۵۲] (۱) ویجری أیضاً هاهنا بعد الفراغ من الصلاة وتبدّل غفلته إلی الالتفات استصحاب الحدث فی حال الصلاة، وهو الذی أناط الاستاذ« مدّ ظلّه» بطلان الصلاة فی الفرع الأوّل إلیه. م ح- ی.

[۱۵۳] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۰.

[۱۵۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۲.

[۱۵۵] (۲) أجود التقریرات ۴: ۸۲، وفوائد الاصول ۴: ۴۰۳.

[۱۵۶] (۱) راجع ص ۶۰- ۶۲.

[۱۵۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۴.

[۱۵۸] (۲) والممکن هو العلم الوجدانی بالنجاسة، إلّاأنّه غیر مورد الروایة، فلو کان الیقین فیها خصوص العلم الوجدانی للزم خروج المورد، وهو العلم بطهارة الثوب. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۹] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۴.

[۱۶۰] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۱.

[۱۶۱] (۱) بل ولعدم الشکّ فی بقائها لو فرض الیقین بها. م ح- ی.

[۱۶۲] (۱) لأنّه توضّأ فرضاً بعد رؤیة الرطوبة المشتبهة. م ح- ی.

[۱۶۳] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۶۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۲.

[۱۶۵] (۲) هذا فی المثال المعروف بین الاصولیّین للقسم الثانی من استصحاب الکلّی، وهو أنّا علمنا بوجود حیوان فی الدار مردّد بین الفیل والبقّ ثمّ شککنا فی بقاء الحیوان، لأنّا نعلم ببقائه علی تقدیر کونه فیلًا وبموته علی تقدیر کونه بقّاً. م ح- ی.

[۱۶۶] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۷.

[۱۶۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۹.

[۱۶۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۹.

[۱۶۹] (۲) وذلك لأنّ نجاسة الملاقى ثابتة بالاستصحاب، والملاقاة تحقّقت بالوجدان، فيترتّب الأثر عليه، وهو نجاسة الملاقى. م ح- ى.

[۱۷۰] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۱، نقلًا عن المحقّق النائينى رحمه الله.

[۱۷۱] (۲) هو العلّامة السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى« مدّ ظلّه».

[۱۷۲] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۲.

[۱۷۳] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۰، نقلًا عن المحقّق النائينى رحمه الله.

[۱۷۴] (۲) هو العلّامة السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى« مدّ ظلّه».

[۱۷۵] (۳) مصباح الاصول ۳: ۱۱۱.

[۱۷۶] (۱) راجع ص ۱۴۷ و ۱۵۱.

[۱۷۷] (۱) راجع ص ۱۴۹.

[۱۷۸] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۲.

[۱۷۹] (۲) يعنى الجواب المنقول عن الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» الذى قرّره المحقّق النائينى رحمه الله ببيان علمى وتقدّم فى ص ۱۵۷- ۱۵۹.

[۱۸۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۱۸۱] (۲) بل السواد الشديد المتبدّل إلى الضعيف فرد واحد من السواد عقلًا أيضاً كما حقّق فى محلّه، لكنّ الملاك فى باب الاستصحاب هو نظر العرف، لا العقل. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۱۸۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۴۲۴.

[۱۸۴] (۱) مغزى الكلام: مقصده. م ح- ى.

[۱۸۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۴۲۴.

[۱۸۶] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۳.

[۱۸۷] (۴) كفاية الاصول: ۴۶۲.

[۱۸۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۴.

[۱۸۹] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۴.

[۱۹۰] (۱) إذا قمتم إلى الصلاة: أى إذا قمتم من النوم إلى الصلاة، وبه فسّرها المفسّرون أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۱] (۲) فاطّهّروا: أى فاغتسلوا. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۲] (۳) المائدة: ۶.

[۱۹۳] (۴) أصل الآية هكذا:« وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْجَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا».

[۱۹۴] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۵.

[۱۹۵] (۱) راجع تعلیقة الرسائل للإمام الخمینی« مدّ ظلّه»: ۱۳۶.

[۱۹۶] (۱) الواقعة: ۷۹.

[۱۹۷] (۲) وهی قوله تعالی:« إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرًا»، الأحزاب: ۳۳.

[۱۹۸] (۳) المثالان الأوّلان للعلم بتحقّق عنوانین مع الشکّ فی انطباقهما علی فرد واحد أو فردین، والمثال الثالث للعلم بتحقّق فردین والشکّ فی تعاقبهما. م ح- ی.

[۱۹۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۷.

[۲۰۰] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۶- ۱۵۰.

[۲۰۱] (۳) تقدّم البحث حول« أصالة عدم قابلیّة التذکیة» فی ص ۴۹۸- ۵۰۷ من الجزء الرابع. م ح- ی.

[۲۰۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۰.

[۲۰۳] (۱) هذا بناءً علی ما نقله عنه الإمام الخمینی« مدّ ظلّه» فی الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۱، لکنّ الشیخ رحمه الله ردّه بقوله:« إلّا أنّ هذا المعنی علی تقدیر صحّته والإغماض عمّا فیه». راجع فرائد الاصول ۳: ۲۰۴. م ح- ی.

[۲۰۴] (۱) هذا فی غیر الحرکة الأینیّة، کالکمّیّة والکیفیّة والجوهریّة علی القول بها. م ح- ی.

[۲۰۵] (۲) هذا فی الحرکة الأینیّة. م ح- ی.

[۲۰۶] (۳) کفایة الاصول: ۴۶۴.

[۲۰۷] (۱) راجع نهایة الحکمة: ۲۵۵.

[۲۰۸] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۰۳.

[۲۰۹] (۳) فرائد الاصول ۳: ۲۰۵.

[۲۱۰] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۵.

[۲۱۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۲.

[۲۱۲] (۱) وهو قوله:« وثالثاً یمکن إجراء الاستصحاب التعلیقی علی نحو التعلیق فی الموضوع بأن یقال: لو صلّیت فی الزمان السابق المعلوم کونه نهاراً لکان صلاتی فی النهار، فشککت فی بقاء هذا الأمر، فیستصحب أنّ صلاتی لو وجدت تکون فی النهار، فإیجادها وجدانی، وکونها واقعةً فی النهار علی فرض الوجود إنّما هو بحکم الأصل، لکن جریان الأصل التعلیقی بنحو التعلیق فی الموضوع محلّ إشکال». الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۴.

[۲۱۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۴.

[۲۱۴] (۱) تقدّم هذا البحث فی ص ۱۸۵- ۱۸۷.

[۲۱۵] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۱۰.

[۲۱۶] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۵.

[۲۱۷] (۲) یعنی: ملّا أحمد النراقی. م ح- ی.

[۲۱۸] (۱) مناهج الأحکم والاصول: ۲۳۷.

[۲۱۹] (۲) یعنی« الحکم الشرعی». م ح- ی.

[۲۲۰] (۳) بمقتضی أدلّة الاستصحاب. م ح- ی.

[۲۲۱] (۴) فرائد الاصول ۳: ۲۱۰.

[۲۲۲] (۱) الأوّل مقتضی نظر العرف، والثانی مقتضی نظر العقل. م ح- ی.

[۲۲۳] (۲) كفاية الاصول: ۴۶۶.

[۲۲۴] (۳) لا معنى لكلمة« إلّا» فى هذه العبارة، فالظاهر وقوع الغلط فى نسخة الكفاية، وحقّ العبارة أن يقال:« وإلّا فلا يكاد يصحّ إذا سيق بأحدهما». منه مدّ ظلّه.

[۲۲۵] (۴) فى نسخة الكفاية التى بأيدينا« سبق» بالباء، لكنّ الصحيح هو« سيق» بالياء. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۶.

[۲۲۷] (۲) أى لحاظ القيديّة التى هى حكم العقل والظرفيّة التى هى حكم العرف. م ح- ى.

[۲۲۸] (۱) اريد بها: البرائة الأزليّة التى كانت ثابتة قبل التكليف أو قبل ورود الشرع، وتعرّض لها الشيخ رحمه الله فى مبحث البرائة من رسائله، ثمّ أجاب عنها. فراجع فرائد الاصول ۲: ۵۹.

[۲۲۹] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۴۵.

[۲۳۰] (۱) كما إذا علمنا إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يومها، حيث إنّه لا- تعارض بينهما ذاتاً، إذ يمكن أن تكون كلتاهما واجبتين، إلّاأنّه يقع التعارض بينهما بالعرض بملاحظة أنّا نعلم أنّه لا تجب علينا يوم الجمعة إلّاصلاة واحدة. م ح- ى.

[۲۳۱] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۶۴.

[۲۳۲] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱ و ۲.

[۲۳۳] (۲) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ۲۵: ۲۸۷، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۳ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ۴.

[۲۳۴] (۱) هو المحقّق النائينى كما تقدّم فى ص ۱۳۲.

[۲۳۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۶۰- ۴۶۸.

[۲۳۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۶۷، التعليقة ۱.

[۲۳۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۲۱.

[۲۳۸] (۲) راجع ص ۱۲۵- ۱۳۳.

[۲۳۹] (۱) راجع ص ۲۰۷.

[۲۴۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۷۲.

[۲۴۱] (۱) الواسطة فى الثبوت: هى علّة ثبوت العرض حقيقةً لمعروضه، سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار والشمس العلّتين لثبوت الحرارة للماء، أم لا، كالحركة التى هى علّة لعروض الحرارة على الجسم.
والواسطة فى العروض: هى التى يقوم بها العرض حقيقةً، وينسب إلى ذيها عناية ومسامحة من قبيل وصف الشىء بحال متعلّقه، كالسفينة الواسطة فى نسبة الحركة إلى الجالس فيها، فإنّ الحركة صفة للسفينة حقيقةً، ويتّصف بها من جلس فيها بالعناية والمجاز. م ح- ى.

[۲۴۲] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۶۹.

[۲۴۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۲۳.

[۲۴۴] (۲) يعنى بهذا ما تقدّم من أنّ المستصحب إذا كان مجعولًا شرعيّاً- سواء كان متيقّناً أو مدلولًا للأمارة أو الأصل- يترتّب عليه جميع آثاره حتّى العقليّة والعاديّة منها.

[۲۴۵] (۳) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۲۰۸.

[۲۴۶] (۴) أى سلّمنا جريان الاستصحاب التعليقى فى نفسه. م ح- ى.

[۲۴۷] (۱) هذه العبارة إلى آخر كلامه فى المقام ليست فى متن الكفاية، بل فى حاشية منه قدس سره. م ح- ى.

[۲۴۸] (۲) كفاية الاصول: ۴۶۸.

[۲۴۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۰.

[۲۵۰] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۴۲.

[۲۵۱] (۱) توضيحه: أنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان يقتضى الحرمة الفعليّة بعده، والحرمة الفعليّة كذلك تقتضى عدم الحلّيّة، لأنّ عدم الحلّيّة وإن كان من آثارها العقليّة، إلّاأنّك عرفت أنّ المستصحب إذا كان مجعولًا شرعيّاً يترتّب عليه جميع آثاره، حتّى العقليّة والعاديّة منها.

لكنّه مع ذلك لا يرفع الشكّ فى الحلّيّة وعدمها عن ناحية المسبّب، لما عرفت من أنّ الملاك فى رفع الشكّ عن المسبّب هو التعبّد الشرعى بحكمه، لا ـ ما يحكم به العقل بملاحظة الأصل السببى، فليس بين الأصلين تقدّم وتأخّر، بل كلاهما يجريان ويتعارضان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى القواعد الاخر. هذا توضيح كلام هذا المستشكل. م ح- ى.

[۲۵۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۳.

[۲۵۳] (۱) وهو الحرمة الفعليّة بعد الغليان. م ح- ى.

[۲۵۴] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۵۵] (۱) تقدّم نقل كلامه بعينه فى ص ۲۱۷.

[۲۵۶] (۲) تقدّم نقل كلامه عيناً فى ص ۲۱۹.

[۲۵۷] (۱) أجاب الشيخ- فى فرائد الاصول ۳: ۲۲۶- والمحقّق الخراسانى- فى كفاية الاصول: ۴۷۰- عن بعض الإشكالات على أصالة عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة بالنقض بأصالة عدم نسخ أحكام شريعتنا، وظاهره أنّ الثانى من المسلّمات. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۸] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۴۶.

[۲۵۹] (۱) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۲۹.

[۲۶۰] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۲۶.

[۲۶۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۰.

[۲۶۲] (۲) لحصر الإمام أيضاً البحث فى استصحاب الشرائع السابقة وجعله جريانه فى شريعتنا من المسلّمات. م ح- ى.

[۲۶۳] (۳) الأنعام: ۱۴۶.

[۲۶۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۵.

[۲۶۵] (۲) أى فى الجواب عن إشكال تغاير الموضوع بكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقيّة لا ـ على نحو القضايا الخارجيّة. م ح- ى.

[۲۶۶] (۱) راجع مصباح الاصول ۳: ۱۳۶.

[۲۶۷] (۱) الكافى ۱: ۵۸، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ۱۹.

[۲۶۸] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۴۸.

[۲۶۹] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۲۷۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۷۸.

[۲۷۱] (۱) راجع ص ۵۱ وما بعدها من الجزء الخامس.

[۲۷۲] (۲) كفاية الاصول: ۴۷۱.

[۲۷۳] (۱) ذكر الاستصحاب من باب المثال، فإنّ البحث أعمّ منه ومن سائر الاصول العمليّة. م ح- ى.

[۲۷۴] (۲) ويترتّب عليه أيضاً الآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك اللوازم العقليّة والعاديّة. م ح- ى.

[۲۷۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۳.

[۲۷۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۸۴- ۴۹۱.

[۲۷۷] (۲) أى لا إمضاءاً لبناء العقلاء. م ح- ى.

[۲۷۸] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۳۳.

[۲۷۹] (۲) يعنى زمان استصحاب الحياة. م ح- ى.

[۲۸۰] (۳) راجع ص ۲۳۸.

[۲۸۱] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۲۸۲] (۱) هذا ناظر إلى مذهب الشيخ رحمه الله. م ح- ى.

[۲۸۳] (۲) هذا ناظر إلى مذهب الاستاذ نفسه« مدّ ظلّه». م ح- ى.

[۲۸۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۸.

[۲۸۵] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۲.

[۲۸۶] (۱) راجع ص ۳۱۱ من الجزء الرابع.

[۲۸۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۲.

[۲۸۸] (۱) فإنّ للعرف نظرين: نظر مسامحى، كحكمه على الحنطة التى فيها قطعات يسيرة من الطين اليابس ويكون مجموعها مأة منّ بأنّ الحنطة مأة منّ، فإنّ هذا نظر مسامحى، لأنّه يرى قطعات الطين، إلّاأنّه لا يعتدّ بها، لكونها قليلة جدّاً، ونظر دقّى، كحكمه على ما بقى فى الثوب من أثر الدم بعد زوال جرمه بالغسل بأنّه لون لادم، فإنّه نظر عرفى دقيق، لأنّا إن سألناه عن حكمه هل تسامح فيه؟ قال: لاـ إنّى لاـ أرى الدم فى الثوب أصلًا، والذى بقى فيه لا يكون إلّالوناً حقيقةً، لكنّ العقل يحكم بكونه دماً، لاستحالة انتقال العرض عنده، فالعرف له نظران: مسامحى ودقّى، وليس للعقل إلّانظر واحد. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۳.

[۲۹۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۴۴.

[۲۹۱] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۴۵.

[۲۹۲] (۱) الظاهر أنّه المحقّق النائينى« أعلى اللّه مقامه». راجع فوائد الاصول ۴: ۴۹۹. م ح- ى.

[۲۹۳] (۱)« اليوم الأوّل» صحيح ظاهراً. م ح- ى.

[۲۹۴] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۶.

[۲۹۵] (۱) من هنا يعلم أنّ مراده ب« الخارج المحمول» هو الامور الانتزاعيّة والاعتباريّة التى لا وجود لها فى الخارج إلّابمنشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، و ب« المحمول بالضميمة» هو الأعراض المتأصّلة التى لها حقيقة خارجيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۶] (۲) التعبير ب« الانتزاع» ليس بجيّد، إذ الملكيّة ونحوها من الامور الاعتباريّة لا الانتزاعيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۴.

[۲۹۸] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۳۵.

[۲۹۹] (۱) راجع ص ۱۴۹.

[۳۰۰] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۷۱.

[۳۰۱] (۱) وإن كان قضيّة كلام المحقّق الخراسانى وبعض الأعلام جريانه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۷.

[۳۰۳] (۳) راجع- للاطّلاع على فساد هذا التفسير- الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۸.

[۳۰۴] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۷۱.

[۳۰۵] (۲) أى بعض أنحاء الوضع. م ح- ى.

[۳۰۶] (۳) كفاية الاصول: ۴۷۴.

[۳۰۷] (۱) المصدر نفسه.

[۳۰۸] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۳۰۹] (۲) يعنى: من طهارة ثوبك. م ح- ى.

[۳۱۰] (۳) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۱.

[۳۱۱] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱ و ۶.

[۳۱۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۹.

[۳۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۳۱۴] (۳) ولذا صرّح بعدم لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى بعض من التزم به، كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ فى كلامه تضادّاً كما سيجىء الإشارة إليه فى الصفحة ۲۷۲. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۵] (۱) لا- يقال: كيف جعلتم استصحاب وجود الشرط الذى هو من الاصول شارحاً وحاكماً على دليل الشرطيّة الذى هو من الأمارات؟!

فإنّه يقال: الحاكم هو دليل الاستصحاب، أعنى قوله:« لا- تنقض اليقين بالشكّ» لا- نفس الاستصحاب، فالحاكم أيضاً أمارة، كالمحكوم. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۶] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۷۴.

[۳۱۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۵.

[۳۱۸] (۲) يعنى: للمستصحب بوجوده الواقعى، لا للأعمّ منه ومن وجوده الاستصحابى. م ح- ى.

[۳۱۹] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۵.

[۳۲۰] (۲) راجع ص ۲۰۷ و ۲۱۴.

[۳۲۱] (۳)« ليس» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۲۲] (۴) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۱.

[۳۲۳] (۱) وذلك مثل الشكّ فى حياة الولد عند موت الوالد، فيستصحب بقائها كذلك ليترتّب عليه انتقال تركة الوالد إليه، فإنّ انتقال التركة لم يكن أثراً لثبوت حياته، إلّاأنّه أثر لبقائها عند موت والده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۴] (۲) كفاية الاصول: ۴۷۶.

[۳۲۵] (۱) كما إذا فرضنا أن يكون زيد كافراً، وابنه عمرو مسلماً، فتقدّم موت زيد موضوع للأثر وهو الإرث، دون العكس، لأنّ المسلم يرث من الكافر شرعاً ولا يرث الكافر من المسلم، لأنّ الكفر من موانع الإرث. م ح- ى.

[۳۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۷.

[۳۲۷] (۲) كفاية الاصول: ۲۶۱.

[۳۲۸] (۱) راجع ص ۳۱۷- ۳۲۷ من الجزء الثالث.

[۳۲۹] (۲) ظاهر هم أنّ« لیس» قسم واحد، وهو لیس الناقصة فقط، لکن کونها مقابلةً ل« کان» یوجب أن تکون هی أیضاً علی قسمین، فإذا قلنا:« لیس زید» تکون تامّة، کما أنّ« کان» فی قولنا:« کان زید» تامّة، وإذا قلنا:« لیس زید صائماً» تکون ناقصة، کما أنّ« کان» فی قولنا:« کان زید صائماً» ناقصة. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۰] (۳) کما إذا کان الأثر مترتّباً علی کون موت زید غیر متقدّم علی موت عمرو، وبتعبیر آخر: کان الأثر مترتّباً علی عدم کون موت زید متّصفاً بالتقدّم علی موت عمرو. م ح- ی.

[۳۳۱] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۴۹.

[۳۳۲] (۲) کفایة الاصول: ۴۷۸.

[۳۳۳] (۱) المراد من الشکّ والیقین هاهنا المتیقّن والمشکوک، لجواز تحقّق الشکّ والیقین فی باب الاستصحاب فی آن واحد، بل قد یکون حصول الشکّ قبل حصول الیقین. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۷۸.

[۳۳۵] (۱) واقعیّة کلّ شیء بحسبه، فالعدالة أمر واقعی، کما أنّ الخمر کذلک. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۶] (۱) للعلم بفرد من الجنابة وارتفاعه، وهو جنابة أوّل النهار، والشکّ فی حدوث فرد آخر منها، وأین هذا من القسم الثانی من استصحاب الکلّی؟! منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الإمام« مدّ ظلّه».

[۳۳۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۳.

[۳۳۸] (۲) أی من الموارد التی ادّعی عدم جریان الاستصحاب فیها، لکونها شبهة مصداقیّة لدلیله. م ح- ی.

[۳۳۹] (۳) لاستحالة اجتماع الیقین والشکّ الساری. م ح- ی.

[۳۴۰] (۱) العروة الوثقی ۱: ۱۰۳، المسألة ۲ من الفصل المعقود فی آخر المطهّرات لبیان طرق ثبوت التطهیر.

وجریان الاستصحاب هاهنا مبنیّ علی أن یکون عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی لاستلزامه المخالفة القطعیّة العملیّة، فلا مانع من الجریان إذا لم یکن کذلک، کما فی المقام، وأمّا إن کان لاستلزامه التناقض فی أدلّتها، فلا مجال لاستصحاب النجاسة فی هذه الصور الثلاث أصلًا، لشمول التناقض جمیع موارد العلم الإجمالی، سواء کان جریان الأصل مستلزماً للمخالفة القطعیّة أم لا. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۵۱۱- ۵۱۵.

[۳۴۲] (۱) أی فی عدم الکرّیّة حین الملاقاة. م ح- ی.

[۳۴۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۳.

[۳۴۴] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۶.

[۳۴۵] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۷.

[۳۴۶] (۴) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۹.

[۳۴۷] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۴۸] (۱) راجع ص ۲۹۰- ۲۹۲.

[۳۴۹] (۲) کفایة الاصول: ۴۸۰.

[۳۵۰] (۳) فرائد الاصول ۳: ۲۵۰.

[۳۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۰.

[۳۵۲] (۲) المعتبر فى شرح المختصر ۱: ۱۷۰.

[۳۵۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۰.

[۳۵۴] (۱) وبعبارة اخرى: يكون المطلوب فى هذا القسم مجرّد التبانى القلبى، لا القطع واليقين. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

[۳۵۵] (۲) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» لم يذكر مثالًا لاستصحاب الموضوع، ويمكن التمثيل له بما إذا تيقّن أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة وشكّ فى بقاء وجوبها، فيستصحب ويترتّب عليه وجوب الالتزام به لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزاميّة كالعمليّة فى الأحكام. وهذا المثال وإن كان قابلًا للمناقشة- لأنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة يكون جارياً، سواء ترتّب عليه وجوب الالتزام به أم لا- إلّاأنّه يوجب تقريب المطلب إلى الذهن. م ح- ى.

[۳۵۶] (۳) كفاية الاصول: ۴۸۱.

[۳۵۷] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۸] (۲) يستفاد من قوله تعالى:« وَ إِذِ ابْتَلَى إِبْرَ هِيمَ رَبُّهُو بِكَلِمتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِى الظلِمِينَ»، البقرة: ۱۲۴. أنّ الإمامة تكون أمراً مجعولًا من قبل اللّه تعالى، إذ لو كانت توجد عقيب الأهليّة تكويناً لكان إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء إماماً قهراً ولا أثر لجعل اللّه تعالى الإمامة له، فمن فيه شرائط الإمامة وهو أهلٌ لها لا يكون قبل الجعل إماماً بالفعل، نعم، له شأنيّة الإمامة. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) كأنّه يقول للمسلمين: لابدّ لكم بمقتضى ما ورد فى شريعتكم من« لا- تنقض اليقين بالشكّ» من الاعتراف بنبوّة النبىّ السابق. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۰] (۱) هذا مضمون كلامه عليه السلام لا عينه. راجع عيون أخبار الرضا ۱: ۱۵۷، والاحتجاج ۲: ۴۱۷. م ح- ى.

[۳۶۱] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۶۱.

[۳۶۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۷۴.

[۳۶۳] (۱) المائدة: ۱.

[۳۶۴] (۲) هذا مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام:« فإذا افترقا وجب البيع». وسائل الشيعة ۱۸: ۶، كتاب التجارة، الباب ۱ من أبواب الخيار، الحديث ۴. م ح- ى.

[۳۶۵] (۳) وذلك مثل أن يقع البيع ثمّ علم بالغبن بعد يوم، لكنّه لم يفسخ فوراً، ثمّ شكّ فى بقاء الخيار، لاحتمال كونه فوريّاً. م ح- ى.

[۳۶۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۳.

[۳۶۷] (۲) أراد الإمام« مدّ ظلّه» بالاستمرار غير ما أراد به المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه أراد منه العموم المجموعى، لكنّ الإمام« مدّ ظلّه» أراد منه قسماً ثالثاً من العموم لا يكون استغراقيّاً ولا مجموعيّاً. م ح- ى.

[۳۶۸] (۳) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً استغراقيّاً. م ح- ى.

[۳۶۹] (۴) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً مجموعيّاً، وإلّا سقط التكليف بمجرّد التخلّف فى زمان. م ح- ى.

[۳۷۰] (۱) هذا الإشكال والجواب لا يكون موجوداً فى كلام الإمام« مدّ ظلّه» إلّاأنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» ذكره توضيحاً لكلام الإمام. م ح- ى.

[۳۷۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۵.

[۳۷۲] (۲)« و» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۷۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۷.

[۳۷۴] (۱) يعنى به المحقّق الحائرى اليزدى مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة قدس سره. راجع درر الفوائد: ۵۷۰. م ح- ى.

[۳۷۵] (۱) القائل هو المحقّق النائينى رحمه الله. راجع فوائد الاصول ۴: ۵۳۵- ۵۴۲. م ح- ى.

[۳۷۶] (۲) أى راجعاً إلى الحكم، ولا يراد منه القيد المقابل للظرف. م ح- ى.

[۳۷۷] (۱) صفة للوجوب، لا للإكرام. م ح- ى.

[۳۷۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۹.

[۳۷۹] (۲) أى العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ى.

[۳۸۰] (۳) أى العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ى.

[۳۸۱] (۱) حاصله: أنّا نعلم إجمالًا بورود تخصيص فى العموم الأفرادى مع بقاء الإطلاق أو العموم الأزمانى على ظاهره، أو بورود تخصيص فى العموم الأزمانى إذا دلّ العموم على استمرار الحكم أو تقييد فى الإطلاق إذا ثبت الاستمرار بمقدّمات الحكمة، وذلك لأنّه إذا قال ليلة الجمعة:« أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال:« لا تكرم زيداً يوم الجمعة» ثمّ شكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت وما بعده فالأمر دائر بين كونه غير واجب الإكرام فى السبت وما بعده أيضاً فلا يكون إكرامه واجباً أصلًا، لا فى الجمعة التى هى أوّل زمان وجوب الإكرام، ولا بعدها، فيكون تخصيصاً للعامّ الأفرادى- أعنى« العلماء»- وبين كونه واجب الإكرام فى السبت وما بعده، فيكون تخصيصاً للعامّ الأزمانى- أعنى« كلّ يوم»- فيتعارض الأصلان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ. م ح- ى.

[۳۸۲] (۲) أى تأخير إقباض الثمن والمثمن عن ثلاثة أيّام. م ح- ى.

[۳۸۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۲.

[۳۸۴] (۲) كما فى المقام، فإنّه لا مانع ذاتاً من بقاء العموم الأفرادى والأزمانى كليهما على ظاهرهما لو لا العلم الإجمالى. م ح- ى.

[۳۸۵] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۳.

[۳۸۶] (۱)« إمّا» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۸۷] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۳.

[۳۸۸] (۱) توضيحه: أنّ يوم الجمعة مثلًا الذى علم خروجه إن كان خروجه تخصيصاً للعموم الأفرادى، وهو على تقدير كون زيد غير واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده أيضاً، فالعموم الأزمانى أو الإطلاق يكون باقياً على ظاهره، وإن كان خروج زيد فى يوم الجمعة بنحو كان واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده كان تخصيصاً للعموم الأزمانى أو تقييداً للإطلاق، فجريان الأصل فيهما يستلزم ورود التخصيص على العموم الأفرادى. م ح- ى.

[۳۸۹] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۴.

[۳۹۰] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۲، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۱.

[۳۹۱] (۱) راجع ص ۱۴۴.

[۳۹۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۹.

[۳۹۳] (۲) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۸۵ و ۲۸۶.

[۳۹۴] (۳) راجع كفاية الاصول: ۴۸۵.

[۳۹۵] (۱) وذلك لأنّه لو كان معروضاً للوجود بوصف وجوده الخارجى لكانت القضيّة ضروريّة بشرط المحمول. م ح- ى.

[۳۹۶] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۸۸.

[۳۹۷] (۱) سواء کانت بنحو مفاد« کان التامّة» مثل« زید موجود» أو« الناقصة» مثل« زید قائم» أو« لیس التامّة» مثل« زید لیس بموجود» أو« الناقصة» مثل« زید لیس بقائم». م ح- ی.

[۳۹۸] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۶.

[۳۹۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۹۰.

[۴۰۰] (۲) لکون الإشکالین الأوّلین مبنائیین. م ح- ی.

[۴۰۱] (۱) أی کون الموضوع، وهو« زید الحیّ». م ح- ی.

[۴۰۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۵۶۶- ۵۷۰.

[۴۰۳] (۲) لاتّحاد القضیّتین فی کلا الاستصحابین، فإنّا إذا علمنا بأنّ زیداً حیّ ثمّ شککنا فی بقاء حیاته کان الموضوع فیها هو نفس زید وماهیّته، وشککنا فی بقاء هذه القضیّة کذلک، فالاتّحاد بین القضیّتین محرز بالوجدان، فیجری الاستصحاب، وکذلک إذا علمنا بأنّ زیداً عادل ثمّ شککنا فی بقاء عدالته، فیجری الاستصحابان لترتیب الأثر الشرعی، وهو جواز التقلید. م ح- ی.

[۴۰۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۷.

[۴۰۵] (۲) راجع ص ۳۳۲.

[۴۰۶] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۷.

[۴۰۷] (۲) وهذا الشقّ الثانی هو ظاهر کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۴۰۸] (۳) فوائد الاصول ۴: ۵۸۶.

[۴۰۹] (۱) بخلاف ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّه قال بکونهما مرتبطین والزبیب یقرب من العنب المأخوذ موضوعاً فی قوله:« العنب إذا غلی یحرم» إلّاأنّ هذا القرب لا یکون بمثابة یدخل فی موضوعه ویشمله، فلابدّ من استصحاب حرمته. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۲۴.

[۴۱۱] (۱) ورد مضمونه فی وسائل الشیعة ۸: ۲۱۶- ۲۱۸، کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة.

[۴۱۲] (۲) ورد حکم کثیر الشکّ فی وسائل الشیعة ۸: ۲۲۷- ۲۲۹، کتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة.

[۴۱۳] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۸.

[۴۱۴] (۱) التعبیر ب« کلام منفصل» لأجل عدم انعقاد الظهور فی المعنی الحقیقی إذا اتّصل اللفظ بقرینة المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۵] (۱) وما تقدّم من حکومة قوله:« الفسّاق لیسوا من العلماء» علی قوله:« أکرم العلماء» کان أیضاً ینتج نتیجة التخصیص. م ح- ی.

[۴۱۶] (۲) الحجّ: ۷۸.

[۴۱۷] (۳) المائدة: ۶.

[۴۱۸] (۴) فإنّ ذیلها وإن أمر بالتیمّم عند فقد الماء إلّاأنّها مطلقة فی صورة وجدان الماء، أی تشمل الوضوء الحرجی وغیره. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۹] (۱) فتبیّن أنّ تقدّم الخاصّ علی العامّ والمقیّد علی المطلق قد یکون ملاکه الأقوائیّة فی الظهور ویسمّی تخصیصاً وتقییداً، وقد یکون الملاک تعرّض الخاصّ والمقیّد لما لا یتعرّضه العامّ والمطلق، ویسمّی حکومةً. م ح- ی.

[۴۲۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۴۰.

[۴۲۱] (۱) لا بدلالته اللفظیّة. م ح- ی.

[۴۲۲] (۲) ولا یکون مدلولها اللفظی حجّیّتها، فإنّها لا تقول:« أنا حجّة» فلا تکون بدلالتها متعرّضة لجهة من جهات دلیل الاستصحاب حتّی تکون حاکمة علیه، بل نفس وجودها حجّة ورافع لموضوع دلیل الاستصحاب، فتقدّمها علیه لا یکون إلّابنحو الورود. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۳] (۳) راجع ص ۱۴۴.

[۴۲۴] (۱) بعض الاصول شرعی وعقلی، کالبرائة، وبعضها لا یکون إلّاعقلیّاً، کالاحتیاط والتخییر، وبعضها لا یکون إلّاشرعیّاً، کأصالة الإباحة والطهارة. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۵] (۱) لما تقدّم من أنّ الدلیل إذا کان بنفسه متقدّماً علی دلیل آخر سمّی وروداً. م ح- ی.

[۴۲۶] (۱) لکن هذا التقیید فی البراءة الشرعیّة مدلول نفس الموضوع، وفی الحلّیّة والطهارة مستفاد من الغایة المذکورة فی دلیلیهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۷] (۱) لکن حجّیّتها بالنسبة إلی الحدوث وجدانیّة وبالنسبة إلی البقاء تعبّدیّة بمعونة أخبار الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۸] (۱) کفایة الاصول: ۴۹۰.

[۴۲۹] (۲) یعنی لأنّ نقض الیقین بالنجاسة مدلول الحکم ببقاء الیقین بالطهارة. م ح- ی.

[۴۳۰] (۳) فرائد الاصول ۳: ۳۹۷.

[۴۳۱] (۱) فلو شمل المسبّب أیضاً لزم کون المتقدّم متأخّراً وبالعکس، وهو محال.

وعبارة الشیخ رحمه الله بالنسبة إلی الجواب الأوّل هکذا:« وإن شئت قلت: إنّ حکم العامّ من قبیل لازم الوجود للشکّ السببی کما هو شأن الحکم الشرعی وموضوعه، فلا یوجد فی الخارج إلّامحکوماً، والمفروض أنّ الشکّ المسبّبی أیضاً من لوازم وجود ذلک الشکّ، فیکون حکم العامّ وهذا الشکّ لا زمان لملزوم ثالث فی مرتبة واحدة، فلا یجوز أن یکون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً»، إنتهی. م ح- ی.

[۴۳۲] (۲) فرائد الاصول ۳: ۳۹۷.

[۴۳۳] (۳) کفایة الاصول: ۴۹۰.

[۴۳۴] (۱) راجع کفایة الاصول: ۴۷۲.

[۴۳۵] (۱) راجع ص ۳۵۶.

[۴۳۶] (۲) إن قلت: هذا ینافی القول بتقدّم الأمارات علی الاستصحاب وکونه فرشها. قلت: لا، فإنّ تقدّم الأمارات علیه إنّما یکون فیما إذا کان بینهما معارضة، کما إذا اقتضی الاستصحاب وجوب صلاة الجمعة وقامت روایة معتبرة علی عدم وجوبها، بخلاف المقام، فإنّ الاستصحاب هنا لا یعارض الدلیل الاجتهادی، بل یفسّره ویشرحه. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۷] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۳۸] (۱) راجع ص ۳۸.

[۴۳۹] (۱) تقدّم تفصیل هذا البحث فی مبحث الاشتغال، والاستاذ« مدّ ظلّه» أشار هاهنا إجمالًا إلی الأقوال فقط لتشخیص محلّ النزاع فی تعارض الاستصحابین، ومن أراد التفصیل فلیراجع الصفحة ۵۱ وما بعدها من الجزء الخامس. م ح- ی.

[۴۴۰] (۲) وهو الشارع المقدّس. م ح- ی.

[۴۴۱] (۱) کفایة الاصول: ۴۹۲.

[۴۴۲] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۵۲.

[۴۴۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۳۲۰- ۳۸۶.

[۴۴۴] (۲) کفایة الاصول: ۴۹۲.

[۴۴۵] (۱) مثل أن یکون شیء تحت ید شخص وعلمنا ملکیّته سابقاً وعدم ملکیّته کذلک، لکنّا شککنا فی أنّ الملکیّة کانت متقدّمة

علی عدمها أو بالعکس، فیجری الاستصحاب فی کلیهما ویتساقطان بالتعارض وتبقی قاعدة الید سلیمة عن المعارض، ومثل أن یکون تحت یده ولم نعلم بعدم ملکیّته له سابقاً، بل احتملنا کونه ملکاً له من أوّل وجوده، لاحتمال کونه بنفسه مولّداً له، مثل البقول، فلا یجری هاهنا استصحاب عدم ملکیّته بناءً علی ما اخترناه من عدم جریانه فی القضایا السالبة بانتفاء الموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۶] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۲۹۲، کتاب القضاء، الباب ۲۵ من أبواب کیفیّة الحکم وأحکام الدعوی، الحدیث ۲.

[۴۴۷] (۱) علی تقدیر کونه قاعدة مستقلّة غیر قاعدة التجاوز. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۸] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۴۷۱، کتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

[۴۴۹] (۳) کالبیع والنکاح وغیرهما من المعاملات. م ح- ی.

[۴۵۰] (۱) راجع وسائل الشیعة ۲۷: ۲۵۷، کتاب القضاء، الباب ۱۳ من أبواب کیفیّة الحکم وأحکام الدعوی، وبحار الأنوار ۸۸: ۲۳۴، کتاب الصلاة، باب الاستخارة بالرقاع، ذیل الحدیث ۷، وعوالی اللئالی ۲: ۱۱۲ و ۲۸۵، و ۳: ۵۱۲.

[۴۵۱] (۲) ولا فی مورد إحلاف المنکر إذا لم یکن للمدّعی بیّنة. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۲] (۳) أی عمومات القرعة. م ح- ی.

[۴۵۳] (۱) مثل أن یکون مال مردّداً بین زید وعمرو من دون ثبوت ید أحدهما علیه ولا- یکون لواحد منهما بیّنة أو تقوم البیّنة لکلیهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۴] (۲) کفایة الاصول: ۴۹۳.

[۴۵۵] (۱) الاختصاص: ۹۶، والمناقب ۴: ۴۰۴.

[۴۵۶] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۳۴۷.

[۴۵۷] (۱) راجع کفایة الاصول: ۴۹۳- ۴۹۴، کی یتّضح لک اضطراب کلامه. م ح- ی.

[۴۵۸] (۱) راجع کفایة الاصول: ۴۹۶.

[۴۵۹] (۲) لا فرق بین الأدلّة والأمارات، وأمّا ما ذکره الشیخ رحمه الله من الفرق، وهو أنّ الطرق المعتبرة لو قامت علی حکم شرعی فهی الأدلّة الاجتهادیّة، وإن قامت علی موضوع فهی الأمارات المعتبرة فاصطلاح خاصّ به. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۰] (۳) وأمّا ما نری فی الکفایة من التعبیر ب« هذا مبحث التعادل والتراجیح» فهو لیس من کلام المحقّق الخراسانی، بل من قلم الناسخ. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۱] (۴) إنّ بعضهم عبّروا ب« الترجیح» إفراداً بلحاظ نفس الفعل، وعبّر بعض آخر ب« التراجیح» جمعاً بلحاظ الفعل الحاصل من أقسام المرجّحات من حیث صفات الراوی بأقسامها، ومن حیث مضمون الروایة کذلک، وباعتبار جهة الصدور، فیتعدّد الترجیح باعتبارها، هذا مع أنّ فی الجمع تشاکلًا صوریّاً ب« التعادل» باعتبار وقوع الألف بین حرفین فی الأوّل. م ح- ی.

[۴۶۲] (۱) لم یعبّر فی المقبولة ب« الخبرین المتعارضین» نعم، فی مرفوعة زرارة:« یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان». فلاحظ المقبولة فی الکافی ۱: ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰، والمرفوعة فی مستدرک الوسائل ۱۷: ۳۰۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲. م ح- ی.

[۴۶۳] (۱) کفایة الاصول: ۴۹۶.

[۴۶۴] (۱) النساء: ۸۲.

[۴۶۵] (۲) التخصیص عند الشیخ رحمه الله مستلزم للمجازیّة، ولأجل ذلک لم یقل:« علی المجاز أو التخصیص». منه مدّ ظلّه.

[۴۶۶] (۳) الحقّ هو التعبیر بالتخصّص، لا الورود، لأنّه بعد العلم بالتخصیص ارتفع موضوع أصالة العموم حقیقةً وتکویناً، والورود هو رفع الموضوع تعبّداً. م ح- ی.

[۴۶۷] (۱) أكثر عنايته فى هذه الصورة ظنّيته من حيث السند. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۸] (۱) أى لو كان الخاصّ- مكان الظنّية من حيث السند- ظنّياً بحسب الدلالة. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۹] (۲) فرائد الاصول ۴: ۱۵.

[۴۷۰] (۳) راجع ص ۲۷۸- ۲۸۷ من الجزء الثالث.

[۴۷۱] (۴) أصالة الظهور عبارة اخرى عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۲] (۱) مبتدء مؤخّر ل« فيه». م ح- ى.

[۴۷۳] (۲) كفاية الاصول: ۴۹۸.

[۴۷۴] (۱) المراد بالإطلاق عدم ذكر متعلّق الرمى، لجواز أن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالنبل» وأن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالمخلب» وهو عند الإطلاق ظاهر فى الأوّل. م ح- ى.

[۴۷۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۰.

[۴۷۶] (۱) راجع ص ۲۸۱ من الجزء الثالث.

[۴۷۷] (۲) راجع ص ۳۸۲.

[۴۷۸] (۱) كفاية الاصول: ۵۱۱.

[۴۷۹] (۱) درر الفوائد: ۶۷۸.

[۴۸۰] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۹.

[۴۸۱] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۴.

[۴۸۲] (۳) وتوجيه الاستدلال بهذا الخبر على المقام أنّ العامّ والخاصّ إمّا أن يكونا من قبيل النصّ والظاهر، فيشملهما الخبر، وإمّا أن يكونا من قبيل الظاهر والأظهر، فيشملهما بطريق أولى. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۳] (۱) درر الفوائد: ۶۷۹.

[۴۸۴] (۱) إشارة إلى قوله تعالى:« وَأُوْلُواْ الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتَبِ اللَّهِ». الأنفال: ۷۵. م ح- ى.

[۴۸۵] (۲) كفاية الاصول: ۵۰۱.

[۴۸۶] (۱) كالجمع بين قوله عليه السلام:« ثمن العذرة من السحت» وبين قوله عليه السلام:« لا بأس ببيع العذرة». وسائل الشيعة ۱۷: ۱۷۵، كتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱ و ۲. م ح- ى.

[۴۸۷] (۲) عوالى اللئالى ۴: ۱۳۶.

[۴۸۸] (۳) يعنى: القاعدة. م ح- ى.

[۴۸۹] (۱) فرائد الاصول ۴: ۲۲.

[۴۹۰] (۲) النساء: ۸۲.

[۴۹۱] (۳) راجع ص ۳۹۱.

[۴۹۲] (۱) راجع فرائد الاصول ۴: ۸۱ و ۸۹.

[۴۹۳] (۲) المصدر نفسه.

[۴۹۴] (۱) توضيح كلامه أنّ للعامّين من وجه عنده ثلاث حالات:

الاولى: أن لا يكون لأحدهما قدر متيقّن فى مقام التخاطب أصلًا، فهما متعارضان فى مادّة الاجتماع، الثانية: أن يكون أحدهما منصرفاً إلى مادّة الاجتماع، لكونها قدراً متيقّناً فى مقام التخاطب، فلا تعارض بينهما أصلًا، لأنّهما وإن كانا عامّين من وجه مفهوماً، إلّاأنّهما

بمنزلة العامّ والخاصّ مطلقاً، لأجل الانصراف، الثالثة: أن يكون لأحدهما أيضاً قدر متيقّن فی مقام التخاطب، وهو مادّة الاجتماع، إلّاأنّ دلالته عليها لم تكن بحدّ من القوّة يوجب الانصراف إليها، لكن يرفع التعارض بينهما، لأنّهما من قبيل النصّ والظاهر. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۸.

[۴۹۶] (۱) جواب« إن» فی« إن اريد به العلم التقديری». م ح- ی.

[۴۹۷] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۱۹.

[۴۹۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۲۸.

[۴۹۹] (۲) كدلالته على ۶۰٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۰] (۳) كدلالته على ۴۰٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۱] (۴) والفرق بينهما أنّ الملازمة هناك كانت لأجل القدر المتيقّن، وهاهنا لأجل الاستهجان. م ح- ی.

[۵۰۲] (۱) كوروده فی مقام تحديد الماء الكرّ. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۹.

[۵۰۴] (۱) المصدر نفسه.

[۵۰۵] (۱) أی« كلّ خمر حرام». م ح- ی.

[۵۰۶] (۱) المراد بالعامّ الاصولی: العامّ الاستغراقی. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۷] (۲) هذا على مبنى القوم، وأمّا نحن فقد أنكرنا دلالة المطلق على الشمول. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۳) فرائد الاصول ۴: ۹۷.

[۵۰۹] (۴) فوائد الاصول ۴: ۷۲۹.

[۵۱۰] (۵) كفاية الاصول: ۵۱۳.

[۵۱۱] (۶) درر الفوائد: ۶۸۰.

[۵۱۲] (۱) وعلى هـذا فلا مجال للقول بالأظهريّة والظاهريّة، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة، والدلالة من أوصاف الدليل اللفظی، فلا يمكن القول بأظهريّة أحد الدليلين على الآخر إلّاإذا كان الدليلان لفظيّين. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۱) كما قيل فی القضيّة الشرطيّة: إنّها تدلّ على المفهوم بلفظها، لأنّ أداة الشرط وضعت لكون الشرط علّة منحصرة للجزاء، ولا يبعد هذا فی مفهوم الحصر، لأنّ أداة الحصر- ك« إنّما» ونحوها- لا يبعد أن تكون موضوعة لإفادة الحصر. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۴] (۱) أی من الموارد التی قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح- ی.

[۵۱۵] (۲) وكذا تخصيص كلام كلّ إمام بكلام من بعده من الأئمّة عليهم السلام. م ح- ی.

[۵۱۶] (۱) راجع فرائد الاصول ۴: ۹۴.

[۵۱۷] (۲) هـذا على ما فی فوائـد الاصول، لكنّه رحمه الله ناقش فی هذا الوجه واختار طريقاً آخر لدفع الإشكال فی أجود التقريرات حيث قال:

والانصـاف أنّ هـذه الـدعوى وإن كـانت مقبولـة فی الجملـة، نظراً إلی وجود جملـة من تلك المخصّ‍صات فی الكتب المرويّـة بطرق العامّيـة، وجملـة من أسانيـدها معتبرة ومنتهيـة إلى خيـار الصـحابة« رضـی اللَّه عنهم» كعبـادة بن صـامت وغيره، إلّاأنّ دعوى وجود كلّ مخصّ‍ص صـادر عن الأئمّـة المتأخّرين« صـلوات اللَّه عليهم أجمعين» فی زمان صـدور العمومات السابقـة لا تخلو عن الجزاف كما هو ظاهر.

والتحقيق فی الجواب أن يقال: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً فی حدّ ذاته، إلّاأنّه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه

موجب لارتفاع قبحه، بل لاتّصافه بالحسن، نظیر بقیّة العناوین القبیحة لو لا عروض عنوان آخر علیها، فإذا فرض اقتضاء الحکمة من تقیّة أو غیرها تأخیر البیان فلابدّ من التأخیر، وإلّا لزم العمل علی خلاف الحکمة، فالإشکال المذکور إنّما نشأ من تخیّل أنّ القبح فی المقام نظیر القبح الثابت للظلم الغیر الممکن تخلّفه عنه، مع أنّه من الضروری أنّ الأمر لیس کذلک، بل هو تابع لتحقّق ملاکه، فإذا اقتضت الحکمة تأخیر البیان لمصلحة أقوی فلا مناص عن التأخیر، حفظاً لتلک المصلحة، إنتهی کلامه رحمه الله. أجود التقریرات ۴: ۲۹۹. م ح- ی.

[۵۱۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۳۷.

[۵۱۹] (۲) کفایة الاصول: ۵۱۴.

[۵۲۰] (۱) الکافی ۱: ۵۹، کتاب فضل العلم، باب الردّ إلی الکتاب والسنّة وأنّه لیس شیء من الحلال والحرام وجمیع ما یحتاج الناس إلیه إلّاوقد جاء فیه کتاب أو سنّة، الحدیث ۳.

[۵۲۱] (۲) الکافی ۲: ۷۴، کتاب الإیمان والکفر، باب الطاعة والتقوی، الحدیث ۲.

[۵۲۲] (۱) لا یتأثّم: أی: لا یخاف الإثم. م ح- ی.

[۵۲۳] (۲) لا یتحرّج: أی: لا یخشی الوقوع فی الحرج. م ح- ی.

[۵۲۴] (۳) المنافقین: ۴.

[۵۲۵] (۴) فی نهج البلاغة: ۳۲۶« مع الملوک والدنیا». م ح- ی.

[۵۲۶] (۱) کتاب سلیم بن قیس الهلالی ۲: ۶۲۰.

[۵۲۷] (۲) راجع کتب الرجال، سیّما معجم رجال الحدیث للسیّد الخوئی« مدّ ظلّه» ذیل ترجمة« سلیم بن قیس» کی یتّضح لک کیفیّة سند کتابه. م ح- ی.

[۵۲۸] (۱) راجع ص ۳۸۸.

[۵۲۹] (۲) کلمة« فاسد» خبر لقوله« مدّ ظلّه»:« ما أفاده». م ح- ی.

[۵۳۰] (۳) راجع ص ۳۸۹.

[۵۳۱] (۱) وذلک لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م ح- ی.

[۵۳۲] (۲) هذا ینافی ما سیأتی فی ص ۴۲۶ من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ- سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت العمل به- لکان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. م ح- ی.

[۵۳۳] (۳) فی هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسیتّضح الحقّ فیها إنشاء اللّه تعالی. م ح- ی.

[۵۳۴] (۴) الکافی ۱: ۵۸، کتاب فضل العلم، باب البدع والرأی والمقائیس، الحدیث ۱۹.

[۵۳۵] (۱) هذا هو الصورة الثانیة من الصور الثلاث المتقدّمة. م ح- ی.

[۵۳۶] (۲) راجع ص ۴۰۸.

[۵۳۷] (۳) ویمکن زیادة توضیح للمسألة فی ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بین صبیّ وغلام کان الغلام غالباً علی الصبیّ، وأمّا إن لم یکن بینهما اختلاف أصلًا، لکن أراد رجل قویّ أن یضرب أحدهما فلا ترجیح بینهما، لقدرته علی کلیهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبیل الأوّل، وما نحن فیه من قبیل الثانی. م ح- ی.

[۵۳۸] (۱) کما فی موارد دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الاستقلالیّین. م ح- ی.

[۵۳۹] (۲) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أنّ الانصاف أنّ هذا الوجه حسن علی فرض تسلیم الانحلال. م ح- ی.

[۵۴۰] (۱) وهذا الدلیل بمنزلة الکبری للأوّل. م ح- ی.

[۵۴۱] (۲) فیکون تخصیصاً. م ح- ی.

[۵۴۲] (۳) فیکون نسخاً. م ح- ی.

[۵۴۳] (۱) ذکر الاستاذ« مدّ ظلّه» هذا القید لئلّا یتوهّم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنی قوله:« أبداً» و« إلی یوم القیامة». م ح- ی.

[۵۴۴] (۲) راجع ص ۴۲۰.

[۵۴۵] (۳) ولا یلزم منه محذور، إذ لا قبح فی تقدیم البیان علی وقت الحاجة، بخلاف تأخیره عنه. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۶] (۴) راجع ص ۳۸۳.

[۵۴۷] (۱) راجع ص ۴۰۹- ۴۱۰.

[۵۴۸] (۱) سواء ورد قبل صدور العامّ أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح- ی.

[۵۴۹] (۱) أی من الموارد التی قیل بکونها من قبیل الأظهر والظاهر. م ح- ی.

[۵۵۰] (۲) فیدلّ علی أنّ عتق المؤمنة أفضل فردی الواجب. م ح- ی.

[۵۵۱] (۳) فیدلّ علی أنّ عتق الکافرة أخسّ فردی الواجب. م ح- ی.

[۵۵۲] (۴) کما قال فی معالم الدین وملاذ المجتهدین: ۵۳ و ۹۰.

[۵۵۳] (۱) أی حمل المطلق علی المقیّد، وحمل الأمر والنهی علی الاستحباب والکراهة. م ح- ی.

[۵۵۴] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۳۱.

[۵۵۵] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۵۶] (۱) إجمال تصویر هذا البحث: أنّ وقوع التعارض بین أکثر من دلیلین یتصوّر علی صور: لأنّه إمّا أن یکون أحد الأدلّة عامّاً والآخران خاصّین وإمّا أن لا تکون کذلک، وعلی الأوّل إمّا أن تکون النسبة بین الخاصّین تبایناً أو عموماً وخصوصاً مطلقاً أو من وجه، وسیأتی تفصیل هذه الصور. م ح- ی.

[۵۵۷] (۱) أی بکلّ من الخاصّین، سواء کانا لفظیّین أو لبّیین أو مختلفین. م ح- ی.

[۵۵۸] (۲) هذا المثال لا ینطبق علی الفرض المتنازع فیه، فإنّ النسبة بین الخاصّین فی هذا المثال عموم من وجه، لا التباین، وحینما راجعت شیخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» اعترف بورود هذا الإشکال علی المثال، وإنّی ما وجدت حتّی الآن مثالًا لتعارض عامّ وخاصّین متباینین استلزم تخصیص العامّ بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر.

نعم، لو قال المولی فی دلیل:« أکرم العلماء» وفی دلیل آخر:« لا تکرم العلماء الیهود» وفی دلیل ثالث:« لا تکرم العلماء النصاری» لکانت النسبة بین الخاصّین هی التباین، لکن لو خصّص العامّ بأحدهما لم تنقلب نسبته مع الخاصّ الآخر کما هو واضح. م ح- ی.

[۵۵۹] (۱) وهو العالم الذی لا یکون صرفیّاً، لکنّه نحوی. م ح- ی.

[۵۶۰] (۱) فرائد الاصول ۴: ۱۰۲.

[۵۶۱] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۴۲.

[۵۶۲] (۱) سیأتی فی ص ۴۴۹- ۴۵۹.

[۵۶۳] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۳۲.

[۵۶۴] (۱) وهی اثنا عشر فرضاً یحصل من ضرب الثلاثة فی الاثنین ثمّ الحاصل فی الاثنین الأخیرین. م ح- ی.

[۵۶۵] (۲) هذا بناءً علی شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض، أو قلنا بأنّ القاعدة الأوّلیّة فی المتعارضین هی التخییر، وأمّا إذا قلنا

بعدم شمولها له وبكون القاعدة الأوّليّة هى التساقط- كما هو مقتضى التحقيق عند شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» وسيأتى فى ص ۴۴۹- ۴۵۹- فيتساقط الخاصّ والأخصّ فى مورد الأخصّ. م ح- ى.

[۵۶۶] (۱) إن قلت: كيف يحمل الخاصّ على الأخصّ مع كونهما متوافقى الحكم وظهورهما فى كون كلّ حكم مستقلّاً عن الآخر؟! هل هذا إلّانظير« أعتق رقبةً» و« أعتق رقبةً مؤمنةً» حيث لا يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا لم يحرز وحدة الحكم، بل يحكم بوجوب عتق مطلق الرقبة وبتأكّد وجوب مادّة الاجتماع التى هى الرقبة المؤمنة؟!

قلت: نعم، ولكن حمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ تخصيص العامّ به فى المقام جمع مقبول عند العقلاء.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين فى المقام- أعنى الخاصّ والأخصّ- حيث انضمّا إلى الدليل الثالث- وهو العامّ- ولم يمكن تخصيص العامّ بالخاصّ، لاستلزامه التخصيص المستهجن، يجمع بينها بحمل الخاصّ على الأخصّ ثم تخصيص العامّ به.

نعم، لو كان تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ مقطوعاً به، أو كان ظاهراً ولكن لم يكن فى مقابلهما دليل عامّ لم يجمع العرف بينهما بما ذكر، ولكن حيث لم يكن تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ قطعيّاً، بل يكون ظاهراً أوّلًا وكان العامّ فى مقابلهما ثانياً يجعل العقلاء الأخصّ مبيّناً للخاصّ، ثمّ يخصّصون به العامّ. م ح- ى.

[۵۶۷] (۲) أى يقع ثلاثة تعارضات: أحدها: بين العامّ والخاصّ، الثانى: بين العامّ والأخصّ، الثالث: بين الخاصّ والأخصّ. م ح- ى.

[۵۶۸] (۱) أى من الخاصّ. م ح- ى.

[۵۶۹] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۴۳.

[۵۷۰] (۱) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج للتعارض بالعرض أو كون القاعدة الأوّليّة هى التخيير، وأمّا بناءً على ما اختاره شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» من عدم شمولها له وكون القاعدة هى التساقط كما سيأتى فى ص ۴۴۹- ۴۵۹، فلابدّ من القول بتساقط الخاصّين، فيبقى العامّ على عمومه. م ح- ى.

[۵۷۱] (۱) أى« أكرم كلّ عالم ليس فاسقاً غير نحوى ولا نحويّاً غير فاسق». م ح- ى.

[۵۷۲] (۲) قال شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»: هذا الخاصّ لا محالة يكون مخصّصاً لأحد العامّين من وجه.

لكن يمكن أن يقال بإمكان أن يكون مخصّصاً لكليهما، بإخراج مادّة الاجتماع منهما، كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الفسّاق» و« يستحبّ إكرام العالم الفاسق». م ح- ى.

[۵۷۳] (۱) لا من حيث الدلالة والإرادة الاستعماليّة. م ح- ى.

[۵۷۴] (۲) أو خاصّين. م ح- ى.

[۵۷۵] (۱) كما لو ورد:« أكرم العلماء» و« لا تكرم العلماء» و« أكرم النحويّين من العلماء» و« لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ الأوّل يخصّص بالرابع، والثانى بالثالث، ويصير مفادهما:« أكرم العلماء غير الفسّاق منهم» و« لا تكرم العلماء غير النحويّين منهم» وكون النسبة بينهما عموماً من وجه واضح. اقتبست هذا المثال من رسائل الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» مبحث التعادل والترجيح: ۳۶. م ح- ى.

[۵۷۶] (۱) راجع ص ۳۸۲.

[۵۷۷] (۲) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲.

[۵۷۸] (۳) لما ثبت فى المنطق من تناقض الموجبة الكلّيّة مع السالبة الجزئيّة وبالعكس. م ح- ى.

[۵۷۹] (۱) راجع ص ۷۵- ۸۲ من الجزء الثالث.

[۵۸۰] (۲) كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الكوفيّين منهم» و« لا تكرم البصريّين منهم» وكان كلّ العلماء أو جلّهم أهل هذين البلدين. م ح- ى.

[۵۸۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.

[۵۸۲] (۲) مستدرک الوسائل ۱۷: ۳۰۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

[۵۸۳] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۰، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۲.

[۵۸۴] (۴) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۸.

[۵۸۵] (۵) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۱، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

[۵۸۶] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۸، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۹.

[۵۸۷] (۲) سیأتی فی ص ۴۵۱- ۴۵۹.

[۵۸۸] (۳) سیأتی فی ص ۴۴۹ عدول الاستاذ« مدّ ظلّه» عن هذا. م ح- ی.

[۵۸۹] (۴) فإنّ موافقة الشهرة الفتوائیّة لأحد الخبرین تؤیّد أنّ مضمونه حکم اللّه الواقعی. م ح- ی.

[۵۹۰] (۱) علّة لحجّیّتهما فی مادّة الافتراق. م ح- ی.

[۵۹۱] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.

[۵۹۲] (۱) راجع ص ۴۴۶.

[۵۹۳] (۲) وهو خصوص ما دلّ علیه الأخبار العلاجیّة لساناً. م ح- ی.

[۵۹۴] (۱) وهی ما یحکم به العقل مع قطع النظر عن الأخبار. م ح- ی.

[۵۹۵] (۱) کفایة الاصول: ۴۹۹.

[۵۹۶] (۱) فیکون الدلالة التصدیقیّة عنده رحمه الله بمعنی التصدیق بأنّ هذا اللفظ دالّ علی ذلک المعنی، سواء کان مراداً للمتکلّم أم لا. م ح- ی.

[۵۹۷] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۵۵.

[۵۹۸] (۱) وعدّها من الدلالات اللفظیّة فی کلمات المنطقیّین مبنیّ علی التسامح. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۹] (۲) سواء کان استعارةً أو مجازاً مرسلًا. م ح- ی.

[۶۰۰] (۳) راجع ص ۲۳۶- ۲۴۲ من الجزء الأوّل.

[۶۰۱] (۴) والحقیقة الادّعائیّة فی مطلق المجازات وإن کانت مخالفة لما ذهب إلیه السکّاکی فی الاستعارة من جهات، إلّاأنّها شبیهة به، وهذا ممّا ابتکره الشیخ محمّد رضا الاصفهانی صاحب کتاب« وقایة الأذهان» رحمه الله وتلقّاه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام« مدّ ظلّه» بالقبول. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۲] (۱) لأنّهما لا یتعارضان بالنسبة إلیه، بل یتوافقان فیه. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۳] (۱) أی لا یدلّ المطلق علی الشمول بالوضع، بل بواسطة لحاظ المتکلّم. م ح- ی.

[۶۰۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۸۷ و ۲۸۸.

[۶۰۵] (۳) إن قلت: کیف یمکن الجمع بین کون الإطلاق بذات اللفظ وبین افتقاره إلی مقدّمات الحکمة مع أنّ الحاکم بمقدمات الحکمة هو العقل، لا اللفظ؟!

قلت: إنّا نحتاج إلی مقدّمات الحکمة لأجل استکشاف جعل الطبیعة موضوعاً للحکم فی کلام المتکلّم، وأمّا بعد الاستکشاف فاللفظ هو الذی یدلّ علی نفس الطبیعة التی هی عبارة عن الإطلاق. م ح- ی.

[۶۰۶] (۱) فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. م ح- ی.

[۶۰۷] (۱) راجع ص ۲۶۰ من الجزء الرابع.

[۶۰۸] (۲) راجع فرائد الاصول ۴: ۳۹.

[۶۰۹] (۳) راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶- ۱۲۴، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ومستدرک الوسائل ۱۷: ۳۰۲- ۳۰۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، حتّى يتّضح لک الأمر. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۴) المصدر نفسه.

[۶۱۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۶۴.

[۶۱۲] (۱) فرائد الاصول ۴: ۴۰.

[۶۱۳] (۲) الجمع التبرّعى: هو الجمع بلا وجه وشاهد. م ح- ى.

[۶۱۴] (۱) درر الفوائد: ۶۵۶.

[۶۱۵] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲.

[۶۱۶] (۳) أى: إذا تكافأ الخبران من جميع الجهات. م ح- ى.

[۶۱۷] (۴) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۷، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

[۶۱۸] (۱) قال رحمه الله فى مرآة العقول ۱: ۲۱۸، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ۷: ثمّ اعلم أنّه يمكن رفع الاختلاف الذى يترائى بين الخبرين بوجوه قدأومأنا إلى بعضها:

الأوّل: أن يكون الإرجاء فى الحكم والفتوى، والتخيير فى العمل.

الثانى: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام، والتخيير فيما إذا لم يمكن، كهذا الزمان.

الثالث: أن يكون الإرجاء فى المعاملات، والتخيير فى العبادات.

الرابع: أن يخصّ الإرجاء بما يمكن الإرجاء فيه، بأن لا يكون مضطرّاً إلى العمل بأحدهما، والتخيير بما إذا لم يكن له بدّ من العمل بأحدهما.

الخامس: أن يحمل الإرجاء على الاستحباب، والتخيير على الجواز، إنتهى كلامه.

أقول: أراد ب« الخبرين»:

أ- ما رواه الكلينى فى الكافى ۱: ۶۶، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۷، بإسناده عن سماعة، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمرٍ كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال:« يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو فى سعةٍ حتّى يلقاه».

ب- قوله فى ذيله: وفى رواية اخرى:« بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعک». م ح- ى.

[۶۱۹] (۲) الإرجاء: تأخير العمل بأحد المتعارضين. م ح- ى.

[۶۲۰] (۱) الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰.

[۶۲۱] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۵۳.

[۶۲۲] (۲) أى وضعها. منه مدّ ظلّه.

[۶۲۳] (۱) الأنعام: ۵۰.

[۶۲۴] (۲) الحشر: ۷.

[۶۲۵] (۳) عاف الطعام: كرهه. م ح- ى.

[۶۲۶] (۴) هكذا فى الوسائل، وفى العيون:« الخبران». م ح- ى.

[۶۲۷] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۱، وعيون أخبار الرضا ۲: ۲۰، الباب ۳۰ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثورة، الحديث ۴۵.

[۶۲۸] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

[۶۲۹] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲.

[۶۳۰] (۳) مصباح الاصول ۳: ۴۰۴.

[۶۳۱] (۱) تقدّم فى ص ۴۵۹.

[۶۳۲] (۱) مثل ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: ... يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال:« فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰. م ح- ى.

[۶۳۳] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۵۸.

[۶۳۴] (۱) الفجر: ۲۲.

[۶۳۵] (۲) راجع ص ۴۵۱- ۴۵۹.

[۶۳۶] (۱) بل قد يختلف عمل شخص واحد فى طول الزمان لو قلنا بكون التخيير استمراريّاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۳۷] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

[۶۳۸] (۱) راجع ص ۴۷۳.

[۶۳۹] (۱) فرائد الاصول ۴: ۴۳.

[۶۴۰] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

[۶۴۱] (۳) توضيحه: أنّ تكرار عدم العلم فى كلام الإمام عليه السلام بعد كونه مذكوراً فى كلام السائل دليل على أنّه تمام الموضوع للحكم بالتخيير، إذ لو لم يكن ذكره لهذه العناية لاكتفى بذكره فى كلام السائل ولم يكرّره هو عليه السلام، فسؤال السائل وإن كان من جهة الشكّ فى أصل الوظيفة، إلّاأنّ الجواب بإطلاقه يشتمل على الوظيفة وعلى كيفيّتها.
وهذا على ما ذهبنا إليه من كون التخيير المستفاد من أخبار العلاج من قبيل الأصل العملى، واضح، لأنّ موضوع الاصول العمليّة كلّها عدم العلم والتحيّر فى الحكم الواقعى، ولا ريب فى أنّ المكلّف بعد الأخذ بإحدى الروايتين أيضاً لا يعلم الواقع.
وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّ التخيير فى كلام الشارع تخطئة لبناء العقلاء على تساقط المتعارضين وحكم بالتخيير عند عدم العلم، فإنّ المكلّف بعد الأخذ بأحدهما فى الواقعة الاولى غير عالم أيضاً بأنّ أيّهما حقّ، وهو موضوع التوسعة والتخيير فى رواية الحسن بن الجهم.
فاستفادة الاستمرار واضحة على المذهبين، وإن كانت على مذهبنا أوضح. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۲] (۱) المراد ب« القائم» فى هذه الرواية: القائم بأمر اللّه، فهو يعمّ كلّ إمام معصوم، ولا يختصّ بالمهدىّ« عجّل اللّه تعالى فرجه». منه مدّ ظلّه.

[۶۴۳] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۱.

[۶۴۴] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۶۰.

[۶۴۵] (۲) فرائد الاصول ۴: ۴۴.

[۶۴۶] (۳) هذا الاحتمال الرابع أضعف الاحتمالات. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۷] (۱) والثابت بعد الاختيار هو العنوان المقابل، إذ التحيّر بعد الاختيار تبدّل إلى عدم التحيّر، وعدم الاختيار إلى الاختيار. م ح- ى.

[۶۴۸] (۱) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ۴۸۰.

[۶۴۹] (۱) تقدّم فی ص ۴۵۹- ۴۷۱.

[۶۵۰] (۱) تقدّمت الإشارة إلی حکمه فی ص ۲۸ من الجزء الخامس. م ح- ی.

[۶۵۱] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۵۲] (۱) راجع ص ۴۶۰.

[۶۵۳] (۲) مصباح الاصول ۳: ۴۲۳.

[۶۵۴] (۳) هذا ینافی ما تقدّم منه« مدّ ظلّه» فی ص ۴۶۰. م ح- ی.

[۶۵۵] (۴) سیتّضح فی ص ۴۹۵- ۴۹۹.

[۶۵۶] (۱) تذکیر الموصول لأجل کونه صفةً ل« جبر» لا ل« الشهرة». م ح- ی.

[۶۵۷] (۲) الضمیر یعود إلی« المقبولة». م ح- ی.

[۶۵۸] (۱) إنّی لم الاحظ رجال النجاشی لإثبات صحّة هذا النقل وسقمه. منه مدّ ظلّه. أقول: أنا لا حظته ولم أجد فیه شیئاً یدلّ علی صحّة هذا النقل. م ح- ی.

[۶۵۹] (۲) من لا یحضره الفقیه ۱: ۳.

[۶۶۰] (۱) النساء: ۶۰.

[۶۶۱] (۲) هل المراد بالاختلاف فی الحدیث: الاختلاف فی أصل وجوده، أو فی معناه، أو أنّ کلّاً منهما استند فی حکمه إلی حدیث غیر ما استند إلیه الآخر؟ الظاهر هو الأخیر. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۲] (۱) قال المجلسی رحمه الله: قوله علیه السلام:« عنکما» أی الباقر والصادق علیهما السلام، وفی الفقیه:« عنکم» وهو أظهر. مرآة العقول ۱: ۲۲۵، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰.

[۶۶۳] (۲) قال المجلسی رحمه الله: قوله علیه السلام:« فأرجه»: بکسر الجیم والهاء، من« أرجیت الأمر» بالیاء أو من« أرجأت الأمر» بالهمزة، وکلاهما بمعنی« أخّرته» فعلی الأوّل حذفت الیاء فی الأمر، وعلی الثانی ابدلت الهمزة یاءً ثمّ حذفت، و« الهاء» ضمیر راجع إلی الأخذ بأحد الخبرین. مرآة العقول ۱: ۲۲۶، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰.

[۶۶۴] (۳) الکافی ۱: ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰، ومن لا یحضره الفقیه ۳: ۸، أبواب القضایا والأحکام، باب الاتّفاق علی عدلین فی الحکومة، الحدیث ۳۲۳۳، وتهذیب الأحکام ۶: ۲۶۲، کتاب القضایا والأحکام، باب من الزیادات فی القضایا والأحکام، الحدیث ۵۲، ووسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۶، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

[۶۶۵] (۱) المائدة: ۴۷.

[۶۶۶] (۲) لکونهما من العوامّ غالباً، ولا تتمکّن العوامّ من النظر حول الروایات. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۷] (۳) بدایع الأفکار: ۴۳۵.

[۶۶۸] (۱) قطّع صاحب الوسائل رحمه الله هذه الروایة فلم یذکر صدرها، ولعل المحقّق الرشتی رحمه الله أخذها من الوسائل فغفل عن صدرها الصریح فی القضاء ورفع الخصومة. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۹] (۲) وهل کلّ من الأعدلیّة والأفقهیّة والأصدقیّة والأورعیّة مرجّح مستقلّ أو مجموعها مرجّح واحد؟ للبحث عنه محلّ آخر، وهو کتاب القضاء من الفقه. منه مدّ ظلّه.

[۶۷۰] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۰.

[۶۷۱] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۵.

[۶۷۲] (۲) تقدّم نقل كلامه فی ص ۴۹۵.

[۶۷۳] (۱) فإنّ المقلّد الذی لاحظّ له من الفقاهة والاجتهاد كیف یتمكّن من النظر إلی الحدیثین المتعارضین الذین نشأ من اختلافهما اختلاف فتوی المجتهدین؟! فانظر إلی وجدانک هل المقلّد المستفتی قادر علی تمییز الخبر الموافق للشهرة أو الكتاب أو العامّة من الخبر المخالف لها؟! منه مدّ ظلّه.

[۶۷۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۸۵.

[۶۷۵] (۱) مصباح الاصول ۳: ۴۱۲.

[۶۷۶] (۱) راجع الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۷۰.

[۶۷۷] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۷۱.

[۶۷۸] (۱) أی فی مورد المقبولة، فإنّ موردها هو الحكم والقضاء كما عرفت. م ح- ی.

[۶۷۹] (۲) وأمّا عند الإمام الخمینی« مدّ ظلّه» فأوّلها موافقة الكتاب، لكون الشهرة عنده مما یتمیّز به الحجّة عن اللاحجّة. م ح- ی.

[۶۸۰] (۱) مستدرک الوسائل ۱۷: ۳۰۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

[۶۸۱] (۱) ابن أبی الجمهور: مؤلّف كتاب عوالی اللئالی الذی رویت المرفوعة فیه. م ح- ی.

[۶۸۲] (۲) راجع فرائد الاصول ۴: ۶۸.

[۶۸۳] (۳) تقدّم طرح هذا الإشكال فی ص ۴۸۸.

[۶۸۴] (۴) تقدّم طرح هذا الإشكال أیضاً فی ص ۴۸۹.

[۶۸۵] (۱) أی علامةً یعرف بها حقّیّته. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۶] (۲) أی نوراً یعرف به كونه صواباً. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۷] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۹، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۰.

[۶۸۸] (۴) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۴.

[۶۸۹] (۱) وسائل الشیعة ۸: ۲۱۹، كتاب الصلاة، الباب ۱۱ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۱.

[۶۹۰] (۲) ذهب الشیخ إلی أنّ هذا الخبر صحیح، ولأجل ذلک عبّر عنه سیّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمصحّحة. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۱] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۸، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۹.

[۶۹۲] (۴) قال المحقّق النائینی رحمه الله- بعد القول باندراج المخالفة بالعموم من وجه فی الطائفة الثانیة من الأخبار-: وكذا یندرج فی أدلّة الترجیح ما إذا كان التعارض بین الخبرین بالتباین الكلّی وكان أحدهما موافقاً للعامّ الكتابی، كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرین حلّیّة لحم الحمیر وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فیقدّم ما دلّ علی حلّیّته، لكونه موافقاً للعامّ الكتابی، وهو قوله تعالی:« واحلّ لكم ما فی الأرض جمیعاً» فإنّ ما دلّ علی الحرمة وإن كان أخصّ من العامّ الكتابی وكان اللازم تخصیص العامّ الكتابی به- بناءً علی ما هو الحقّ من جواز تخصیص العامّ الكتابی بالخبر الواحد- إلّاأنّه لمّا كان مبتلی بالمعارض فلا یصلح لأن یكون مخصّصاً، ونتیجة ذلک هو الأخذ بما دلّ علی الحلّیّة، لموافقة العامّ الكتابی، فتشمله أدلّة الترجیح. فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.

أقول: جملة« واحلّ لكم ما فی الارض جمیعاً» لیست آیة قرآنیّة، لكن ورد فی القرآن:« هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَكُم مَّا فِی الْأَرْضِ جَمِیعًا»، البقرة: ۲۹. م ح- ی.

[۶۹۳] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۹۱.

[۶۹۴] (۲) تقدّم نقل هذا الخبر فی ص ۴۶۷.

[۶۹۵] (۳) الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۷۷.

[۶۹۶] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۸.

[۶۹۷] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۵، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۳.

[۶۹۸] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۶.

[۶۹۹] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۸، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۹.

[۷۰۰] (۴) راجع ص ۴۹۴.

[۷۰۱] (۱) تقدّم طرح الإشكال فى ص ۴۸۹.

[۷۰۲] (۱) فرائد الاصول ۴: ۷۵.

[۷۰۳] (۲) فرائد الاصول ۴: ۷۶.

[۷۰۴] (۱) راجع ص ۴۹۵- ۴۹۹.

[۷۰۵] (۱) أى سواء كانت أقلّيّة الريب ناشئةً عن موافقة الشهرة أو غيرها من المرجّحات غير المنصوصة. م ح- ى.

[۷۰۶] (۲) وهو دليل لبّى، والقدر المتيقّن منه أيضاً هو صورة التكافؤ من جميع الجهات. م ح- ى.

[۷۰۷] (۱) راجع ص ۴۶۰.

[۷۰۸] (۲) راجع ص ۴۹۰.

[۷۰۹] (۳) قد تمّت المباحث الاصوليّة- التى أراد إيرادها شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»- فى يوم الأحد ۲۴ شوّال ۱۴۰۷ ه. ق. م ح- ى.

[۷۱۰] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأَدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل

(=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدة، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ– فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافهِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلةَ السَّنَةِ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع "مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بنایة "القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم

- فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللّه تعالی؛ و اللّه ولیّ التوفیق.


مركز
القائمية
اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹